فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال دوم، شماره ششم، پاییز ۱۳۹۳
۶

تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ٦

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۶

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال دوم، شماره ششم، پاییز ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۳۲۹۲۸۵۴۶-۰۲۵

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:/ www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

ص: ۳

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ ۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

فهرست

حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد

اشاره

اشاره

امداد توران (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۰

چکیده

درحالی که محدثان و محدث متکلمان کوفه و قم، قولِ به حیات پیشینِ اهل بیت(ع) و عموم انسان ها را پذیرفته بودند، متکلمان بغداد، از جمله شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی، موضعی منفی در برابر این قول اتخاذ کرده اند. مقالهٔ حاضر می کوشد، به عوامل نظریِ روی گردانی ایشان از این موضع بپردازد. این عوامل نظری، از آنچه خود این متکلمان به تصریح یا تلویح بیان کرده اند، به دست می آید. این مقاله نشان می دهد، اتخاذ رویکرد تأویلی به روایت، قول به عدم حجیت خبر واحد، عارضی بودن و قائم به نفس نبودن روح، بطلان غلو، بطلان تناسخ که لازمهٔ قول به حیات پیشین است و یاد نیاوردن ماجرای حیات پیشین، مبانی و ادله ای بوده که بغدادیان را به انکار حیات پیشین سوق داده است.

واژگان کلیدی

حیات پیشین، ذر، ارواح، اشباح، مکتب بغداد.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۷

بیان مسئله

در جوامع حدیثیِ نخستین، روایات مربوط به حیات پیشین اهل بیت(ع) و عموم انسان ها به وفور نقل شده است که در طریق این روایات علاوه بر راویان قمی، راویان کوفی نیز قرار دارند. وفور این روایات و تنوع و تکرر راویان واقع در طریق آن ها می تواند نشانی باشد از این که محدثان کوفی و قمی، صرف نظر از تفاصیلی که در برخی روایات خاص آمده است، مضمون کلیِ این روایات، یعنی اصل حیات پیشین اهل بیت(ع) و عموم انسان ها را پذیرفته بودند. شیخ صدوق علاوه بر نقل روایات دالّ بر حیات پیشین، اعتقاد به حیات پیشینِ ارواح اهل بیت(ع) به عنوان نخستین مخلوق و نیز به تقدم ارواح انسان ها بر ابدانشان را، جزو اعتقادات امامیه برشمرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۷ ۴۸). در مقابل، سه متکلم بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی در برابر حیات پیشین عمدتاً موضع نفی و انکار اتخاذ کرده اند.

از آن جا که بسیاری از نظریات این متکلمان در ردّ حیات پیشین ذیل روایات دالّ بر آن صورت گرفته، لازم است نگاهی به مضمون این روایات داشته باشیم. در دسته بندیِ غیرحصری می توان روایاتِ حیات پیشین را در سه دسته گنجانید:

۱. دسته ای که اختصاصاً از حیات پیشینِ اهل بیت(ع) سخن می گویند؛ بر اساس این روایات، اهل بیت(ع) نخستین مخلوقات خداوند ند که همچون نور یا اشباح نور و یا روح، از نور خداوند آفریده شدند و با استقرار در اطراف یا جانب راست عرش الهی، به حمد و تسبیح خداوند پرداختند. پس از آفرینش حضرت آدم، انوار اهل بیت(ع) به صورت نوری یک پارچه در صلب حضرت آدم قرار گرفت تا آن که با انتقال در اصلاب و ارحام پاک، در نهایت همهٔ اهل بیت(ع) از مادر متولد شدند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۴۴۰۴۴۲).(۱)

۲. دستهٔ دیگرِ روایات، از تقدم دوهزارسالهٔ خلقت ارواح بر ابدان سخن می گویند و تأکید می کنند که ارواح انسان ها پیش از حیات دنیوی با یکدیگر آشنا بودند و مؤالفت و مخالفتِ دنیوی بین انسان ها در مؤالفت و مخالفت ارواحشان در حیات پیشین ریشه دارد. این روایات هم چنین بیان می دارند که این ارواح بر اهل بیت(ع) عرضه شدند و ایشان از همان زمان، دوستان خود را می شناختند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ ق: ۸۷ ۸۹).(۲)

۱- برای بحثی در بارهٔ خلقتِ نوریِ اهل بیت(ع) (ر.ک: داوری، ۱۴۲۹ق).

۲- برای بحثی در بارهٔ عالم ارواح (ر.ک: بیابانی اسکویی، ۱۳۸۶، ۱۶؛ ۱۰۲۳؛ همو، سفینه، ۱۳۸۶، ۱۷: ۱۰۳۰).

ص: ۸

۳. دستهٔ سوم روایات که به نظر می رسد، ناظر به آفرینش ابدان انسان ها هستند، از خلقت ذری انسان ها سخن می گویند. در این روایات آمده است: خداوند، انسان ها را از طینتی خاص به صورت موجودات ریز و ذره وار آفرید، خود را به ایشان معرفی کرد و از ایشان پیمانِ بندگی گرفت. این ذرات هر کدام به موقع، از صلب پدر به رحم مادر منتقل می شوند تا متولد گردند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۲: ۶۱۲).(۱)

از آن جا که هیچ گزارش مستقیمی دربارهٔ مخالفت محدثان و متکلمان پیش از شیخ مفید با حیات پیشین گزارش نشده، وی را می توان سرآغاز رسمیِ مخالفت با این عقیده دانست؛ با این حال، در سخن وی روزنه هایی برای قول به وجود پیشین، اگر نه حیات پیشین، وجود دارد، اما سیدمرتضی به دلایلی که به تفصیل مطرح خواهد شد، این روزنه ها را مسدود کرده و حیات پیشین را یک سره و به قول مطلق، مردود اعلام کرده است. شیخ طوسی که در پایان این خطّ فکری قرار دارد، در عین تکرار سخنان دو استادش، به صورت محدود قول به حیات پیشین را روا دانسته و از این حیث به شیخ مفید نزدیک شده است. در ادامه، مبانی و استدلال های ایشان در ردّ حیات پیشین بررسی خواهد شد. گفتنی است، کراجکی و ابو الصلاح حلبی، موضع مثبتی دربارهٔ حیات پیشینِ اهل بیت(ع) برگزیده اند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۱. تفسیر و تأویل روایات دالّ بر حیات پیشین

الف) روایات خلقت نوری

روایاتی که اختصاصاً از وجود پیشینِ اهل بیت(ع) و تقدم خلقت ایشان بر سایر موجودات سخن گفته اند، عمدتاً چهار تعبیر: انوار، اظله، ارواح و اشباح نور را به کار برده اند. در میان متکلمان بغداد، شیخ مفید بیشترین بحث را در این باره مطرح کرده است. وی عمدهٔ بحث خود را به روایات «اشباح نور» معطوف کرده و از طرح بحثی مستقل ذیل عناوین: انوار، اظله و ارواح اهل بیت(ع) خودداری کرده است. وی در میان روایات «اشباح نور»، روایتی را صحیح می داند که می گوید: حضرت آدم اشباحی نورانی را در عرش خداوند رؤیت کرد. خداوند به او وحی کرد که اینان اشباح پیامبر و اهل بیتش(ع) هستند که اگر نبودند، خداوند نه او را می آفرید و نه آسمان و زمین را. به نظر شیخ مفید، خداوند بدین وسیله صرفاً می خواست حضرت آدم را

۱- برای بحثی در بارهٔ عالم ذر و بدن ذری (ر.ک: افضلی، ۱۳۸۸، ۴: ۸۵۱۱۲؛ همو، ۱۳۹۰، ۵۹ ۶۰: ۱۱۸ به بعد؛ بیابانی اسکویی، سفینه، ۱۳۸۷، ۱۹: ۱۱۰۱۳۰؛ همو، سفینه، ۱۳۸۸، ۲۳: ۱۱۵ ۱۴۳).

ص: ۹

آگاه کند که چنین فرزندانی خواهد داشت و باید ایشان را تعظیم کند. وی تأکید می کند که اشباحی که حضرت آدم دید، ذوات اهل بیت(ع) و به تعبیر دیگر، صورت هایی دارای حیات یا ارواح دارای نطق نبودند، بلکه تمثال های اهل بیت(ع) در قالب صور (أمثلتهم فی الصور) و به تعبیر دیگر، صوَری بودند مشابه صورت های بشریِ ایشان در آینده و حاکی از آن که اهل بیت(ع) پس از آفرینش، دارای چنین صوری خواهند بود (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۳۹ ۴۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۲۷۲۸).

تا آن جا که نگارنده بررسی کرده است، سیدمرتضی و شیخ طوسی بحثی در تفسیر و تأویل روایات خلقت نوری اهل بیت(ع) مطرح نکرده اند؛ البته شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام مؤیدانه، «زیارت جامعه» را نقل کرده است. این زیارت، فضایل بسیاری را برای اهل بیت(ع) بیان می کند که از جملهٔ آن ها، آفرینش اهل بیت(ع) همچون انوار و استقرار ایشان بر گرد عرش الهی است (طوسی، ۱۳۶۵، ۶: ۹۸).

ابوالصلاح حلبی (م. ۴۴۷ق) در مقام بیان ادلهٔ نقلیِ امامتِ امامان دوازده گانه، حدیثی بدین مضمون نقل کرده است: خداوند، پیامبر(ص) و دوازده نفر از اهل بیت(ع) را از نور عظمتِ خود آفرید و ایشان را اشباحی در ضیای نور خود قرار داد و ایشان در آن حال، مشغول عبادت و تسبیح پروردگار بودند (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۵). از نقلِ این حدیث می توان دریافت، وی قائل به خلقتِ نوری و حیات پیشینِ اهل بیت(ع) بوده و اهل بیت(ع) را در این هنگام، دارای حیات و نطق می دانسته است.

محمد بن علی بن عثمان کراجکی (م. ۴۴۹ق) نیز از جمله عالمانی است که روایات مربوط به اشباح اهل بیت(ع) را نقل کرده است. وی می گوید شیعه و برخی عامه روایت کرده اند: «آن گاه که حضرت آدم آفریده شد، اشباحی را دید که می درخشیدند و این اشباح پنج اسم: محمد(ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین بودند که بر عرش نوشته شده بودند. آدم از خداوند پرسید: اینان کیانند؟ خداوند فرمود: ایشان بهترین مخلوقاتِ منند که اگر ارادهٔ خلق ایشان را نداشتم، تو را نیز نمی آفریدم» (کراجکی، ۱۴۲۷ق: ۳۷۳۸). وی هم چنین روایت دیگری بدین مضمون نقل می کند: خداوند به آدم وحی کرد: اگر نبود که اراده کرده ام دو بنده از بندگانم (محمد(ص) و علی) را در دنیا بیافرینم، تو را نیز نمی آفریدم؛ آن گاه آدم، اسامیِ محمد(ص) و علی را که بر عرش نقش بسته بودند، مشاهده کرد (کراجکی، ۱۴۲۷ق: ۳۹). از مضمونِ روایاتی که کراجکی نقل می کند نمی توان استنتاج کرد، وی اشباح اهل بیت(ع) را که حضرت آدم دید، انسان های دارای حیات و روح می داند، چراکه در هر دو روایت تأکید شده که

ص: ۱۰

خداوند به هنگام خلق آدم، صرفاً ارادهٔ خلق ایشان را داشت؛ با این حال، وی روایاتی را گزارش می کند که می گویند: نور پیامبر(ص) در پیشانیِ حضرت آدم بود و از او به نسلش منتقل شد، تا آن که در نهایت پیامبر(ص) متولد گردید (کراجکی ۱۴۱۰ ق، ۱: ۱۶۴۱۶۵). علاوه بر آن، وی روایتی را نقل می کند مبنی بر این که نورِ ابوطالب از همان نورِ اهل بیت(ع) است که خداوند آن را دو هزار سال پیش از آدم آفریده است (کراجکی ۱۴۱۰ ق، ۱: ۱۸۳). در مجموع می توان گفت، وی موضعی منفی دربارهٔ وجود پیشین و خلقت نوریِ اهل بیت(ع) اتخاذ نکرده و حتی به موجب روایت اخیر می توان گفت، وی قائل به تقدم خلقت انوار اهل بیت(ع) است، اما آیا وی این انوار را دارای حیات و نطق می داند یا خیر، محل تأمل است.

ب) روایات خلقتِ ارواح پیش از ابدان

شیخ مفید به این موضوع نیز بیشتر از دیگران پرداخته است. وی روایات دال یا مشعر بر خلقت ارواح پیش از ابدان را در آثار خود، به سه گونهٔ متفاوت تفسیر می کند؛ او در یکی از تفاسیر خود مدعی می شود، مقصود از خلقت ارواح پیش از ابدان، «خلق تقدیر در علم الهی» است، نه خلق ایجاد و اختراع؛ یعنی خداوند پیش از آفرینش ابدان، ارواح را در علم خود مقدر کرد، بدون آن که بدان ها وجود خارجی ببخشد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۳). بدین ترتیب، شیخ مفید با اعطای معنای جدیدی به واژهٔ «خلق» و منصرف کردن این واژه در روایات از معنای ظاهری به معنای جدید، تلاش می کند حیات پیشین ارواح را نفی کند.(۱) شیخ مفید در تفسیر دیگر خود از این حدیث، به جای تصرف در معنای خلقت، در معنای واژهٔ «ارواح» تصرف می کند و ارواح را به معنای «ملائکه» می داند؛ در نتیجه، وی حدیث مورد استناد شیخ صدوق برای اثبات حیات پیشین ارواح: «أن الأرواح مخلوقه قبل الأجساد بألفی عام فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» (۲) را چنین تفسیر می کند که ملائکه ای که پیش از آفرینش بشر با یکدیگر آشنا بودند، پس از آفرینش بشر با یکدیگر الفت می یابند و ملائکه ای که پیش از آفرینش بشر با

۱- همان گونه که مکدرموت گفته است، شیخ مفید خود در جای دیگر (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۴۲۴۳)، تعبیر شیخ صدوق را که افعال عباد، مخلوق خداوندند به «خلق تقدیر» و نه خلق تکوین، رد کرده است؛ دلیل وی برای ردّ قول شیخ صدوق آن است که در لغت عرب به علم به شیئی، خلق نمی گویند (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۴۸۲).

۲- بر خلاف شیخ مفید، تا آنجا که نگارنده بررسی کرده شیخ صدوق چنین حدیثی را نقل نکرده است. آنچه صدوق در باره تقدم ارواح نقل کرده به دو صورت است: «ان الله آخی بین الارواح فی الاظله قبل ان یخلق الابدان بالفی عام» (صدوق، ۱۴۱۴ ق،: ۴۸)؛ و «ان الله تبارک و تعالی خلق الارواح قبل الابدان بالفی عام » (صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۱۰۸). شاید مقصود شیخ مفید آن است که از ترکیب احادیثی که صدوق نقل کرده چنین مضمونی حاصل می شود.

ص: ۱۱

یکدیگر آشنا نبودند، پس از آفرینش بشر با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۸۱).

روشن است که هر دو تفسیر، یعنی هم تفسیر خلق به «تقدیر در علم الهی» و هم تفسیر ارواح به ملائکه، خلاف ظاهر نـد و معنای خلاف ظاهر به خودیِ خود، نمی توانـد قابل انتساب به آیه یا روایت باشـد، مگر آن که قرینه ای قطعی از عقل یا نقل بر آن دلالت کند. در ادامه خواهیم دید که چنین قرینه ای از سوی وی ارائه نشده است.

تفسیر سوم شیخ مفیـد از این روایـات، آن است که اصولاًـ این روایات ربطی به خلقت ارواح پیش از ابـدان ندارنـد. این تفسیر در حقیقت، به دسته ای از این روایـات اختصـاص دارد که در آن هـا به حیـات پیشـین ارواح تصـریحی نشـده و صـرفاً بیـان شـده که: «الارواح جنود مجنـده؛ فما تعارف منها ائتلف و ما تخالف اختلف (صـدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۸)؛ ارواح لشـکریانی گردهم آمده اند؛ آن دسته از ارواح که با یکدیگر آشـنا شده باشـند، با هم انس می گیرند و آن دسته که ناسازگار باشند، با هم اختلاف پیدا می کنند.» وی این روایت را چنین معنـا می کنـد: «ارواحی که همـان جوهرهـای بسیطند، از نظر جنس به یاری یکـدیگر می پردازنـد و از نظر عوارض، از یاریِ هم اجتناب می ورزند؛ لذا ارواحی که به موجب یکی بودن رأی و میلشان، آشـنای هم باشند، با یکدیگر انس می گیرنـد و ارواحی که به موجب ناهمگونی در رأی و میل، ناآشـنای هم باشـند، با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. و این چیزی است محسوس و مشاهد» (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۳۵۴).بدین ترتیب، وی در این جا مدعی می شود که این روایت، از جوهر های بسیط در همین دنیا سخن می گویند و نه جوهر های بسیطی که وجودی مقدم بر وجود دنیویِ انسان دارند.

پس از شیخ مفید، تنها متکلم بغدادی که بحث حیات پیشین ارواح را مورد توجه قرار داده، سیدمرتضی است. وی نیز خلقت ارواح دو هزار سال پیش از ابدان را رد می کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ۴: ۳۰۳۱). در ادامه به دیدگاه وی بازخواهیم گشت.

ج) روایات عالم ذر

هر سه متکلم بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضـی و شیخ طوسـی دربارهٔ روایات «عالم ذر»، موضعی کم وبیش مشابه دارند. شیخ مفید پس از نقل روایتی صحیح که می گوید: خداوند، ذریهٔ حضرت آدم را به صورت ذر از صلب او خارج کرد، توضیح می دهد: مرادِ روایت آن است که خداونـد، ذر را از صلب آدم بیرون آورد تا ذریـهٔ بعـدیِ او را از جهت کثرت، به آن ذر تشبیه کنـد. شیخ مفید به صورت قاطع نمی گوید که دقیقاً چه نسبتی بین ذریهٔ بعدیِ آدم و ذری که از

ص: ۱۲

پشت او بیرون آورده شد وجود دارد، اما این احتمال را مطرح می کند که آنچه از صلب حضرت آدم بیرون آورده شدند «اصول اجسام ذریۀ حضرت آدم» بودند، نه ارواحشان (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۵ ۴۷). گویا مقصود وی در آن است که ذراتی که از صلبِ آدم بیرون آورده شدند، بُن یا بخش بنیادین ابدان ذریۀ آدمند که با انتقال در نسل حضرت آدم، در نهایت در رحم مادر قرار می گیرند و با جذب مواد بیرونی رشد می کنند تا به شکل انسانی کامل درآیند. در هر صورت، از نظر شیخ مفید، این بخش بنیادین ابدان ذریۀ آدم، فاقد روح بودند و با ایشان گفت و گویی صورت نگرفته است (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۵ ۴۷). بدین ترتیب، به نظر شیخ مفید، قائل شدن به عالم ذر نمادین که در آن فرزندان آدم به صورت ذر از پشت او بیرون آورده شده باشند، منعی ندارد، به شرط آن که این ذر را دارای شعور و نطق ندانیم.

سیدمرتضی در انکارِ عالم ذری که در آن استنطاق و نطقی بین خداوند و انسان ها صورت گرفته باشد، با شیخ مفید هم نواست (سیدمرتضی، نسخۀ خطی: ۱۹۲۱۹۴). وی با اشاره به روایاتی که از طریق امامیه در تفسیر آیۀ «الست» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده اند و ایمان و کفر انسان ها را در دنیا، تابع ایمان و کفرشان در عالم ذر می دانند، پس از بیان عدم حجیت این روایات، این احتمال را مطرح می کند که مقصود این روایات، علمِ پیشین خداوند باشد؛ یعنی خدا به هنگام خلقت می دانست چه کسی مؤمن و چه کسی کافر خواهد بود. آنچه در دنیا اتفاق می افتد، مطابق علم خدا خواهد بود (سیدمرتضی، نسخۀ خطی: ۱۹۵). وی هم چنین روایتی را که در آن پیامبر از سبقتش بر انبیا در اقرار به وجود خداوند سخن می گوید و آن را با آیۀ «الست» مرتبط می کند، دالّ بر مدعای قائلان به عالم ذر نمی داند، چراکه مقصود این روایت، سبقت در فضیلت است، نه سبقت زمانی. به نظر وی، در این صورت نیز استشهادی که در روایت به آیه صورت گرفته، وجه دارد، چراکه مقصود آن است که خداوند از ازل، سبقت پیامبر را بر دیگر انبیا می دانست (سیدمرتضی، نسخۀ خطی: ۱۹۵). بدین ترتیب، تفسیر وی نیز از روایات عالم ذر، خلاف ظاهر است، چراکه در این روایات سخن از خلقِ پیشین است، نه علم پیشینِ الهی.

۲. تفسیر و تأویل آیۀ «الست»

از آن جا که تعدادی از روایات عالم ذر، ذیل آیۀ: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هذا غافِلِینَ» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده است و قائلان به عالم ذر برای اثبات مدعای خود به این آیه تمسک جسته اند،

ص: ۱۳

هر سه متکلم بزرگ بغداد تلاش کردند نشان دهند، این آیه دلالتی بر عالم ذر ندارد. شیخ مفید با اشاره به استدلال یا امکان استدلال قائلان به عالم ذر به این آیه، آن را از قبیل مجاز در لغت می داند. به نظر وی، معنای آیه این است که خداوند از هر مکلفی که از صلب آدم و ذریه اش بیرون می آید، پیمان بر ربوبیت خویش می گیرد. پیمان گرفتن بدین معناست که خداوند، عقل او را کامل کرده و از طریق نشانه هایی که در آفرینش قرار داده، او را به وجود خالق و محدث رهنمون می گردد. شاهد گرفتن ایشان بر خودشان، همان نشانه های آفرینش است که در وجود انسان ها نمایان است. مقصود از این که ایشان «بلی» گفتند این نیست که ایشان لفظ «بلی» بر زبان جاری کردند، بلکه این است که ایشان با وجود این نشانه های آفرینش، نمی توانستند منکر وجود محدث شوند؛ لذا مثل کسی هستند که لفظاً بلی گفته باشد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۷۴۸).

سیدمرتضی در مقام ردّ تفسیر قائلان به عالم ذر از این آیه، تفسیر کسانی را مستند قرار می دهد که ایشان را «اهل الکتاب و التأویل» می نامد. به گفتهٔ وی، ایشان در تفسیر خود روشن کرده اند که تفسیر اهل تناسخ (تعبیری که سیدمرتضی در این جا بر قائلان به عالم ذر اطلاق می کند) از این آیه درست نیست، چراکه خداوند در آیه، تعبیر «بنی آدم»، «ظهورهم» و «ذریتهم» را به کار برده و نه «آدم»، «ذریته» و «ظهره»، آن گونه که قائلان به عالم ذر فهمیده اند. هم چنین اهل الکتاب و التأویل در تفسیر این آیه بیان کرده اند: امکان دارد خداوند عدهٔ محدودی از افراد را (در همین دنیا) بر خودشان شاهد گرفته باشد، تا هم حجت بر ایشان تمام تر باشد و هم لطفی در حقّ بقیهٔ انسان ها باشد. البته به نظر سیدمرتضی، از این آیه می توان تفسیرِ بهتری ارائه داد که مربوط به همهٔ انسان ها باشد، نه جمع محدودی از آن ها و آن این که، مقصود از استشهاد در آیهٔ «الست بربکم» همین است که خداوند، ذریه را طوری آفریده که می تواند فردِ ناظر و متأمل را به معرفت خداوند و وجوب عبادتش دلالت کند و شهادت دادن ایشان (قالوا بلی) این است که ایشان نیز دلالت گریِ بر معرفت و وجوب عبادتش را پذیرفته و مسخّر این کار شده اند (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۳۱۹۴). سیدمرتضی از زبان مخالفان، این اشکال را بر تفسیر خود وارد می کند که بنا بر روایات، پاسخ انسان ها در عالم ذر به استشهاد خداوند یک سان نبوده، بلکه بعضی اقرار و بعضی دیگر انکار کرده اند و اقرار و انکار انسان ها در دنیا، تابع اقرار و انکارشان در عالم ذر است. سیدمرتضی پاسخ می دهد که آیهٔ قرآن که قطعی و قابل احتجاج است، صرفاً از اقرار سخن می گوید و نه از انکار. روایات در باب نیز مورد اعتنا نیستند (در ادامه خواهیم گفت که سیدمرتضی خبر واحد را حجت نمی داند)؛ اضافه بر آن، این

ص: ۱۴

قبیل اخبار را می توان ناظر بر علم خداونـد دانست؛ یعنی این روایات در حقیقت، علم خداونـد به اقرار و انکار آتی را به مثابهٔ وقوع اقرار و انکار تلقی کرده و از آن خبر داده اند (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۵).

شیخ طوسـی گرچه در انکار عالم ذر، از دو سَـلَف خود تبعیت کرده، در پایان آن را به صورت محدود پذیرفته است. وی در تفسـیر آیـهٔ «الست»، پس از انکار کلّیِ عالم ذر (طوسـی، بی تا، ۵: ۲۸۲۹)، در نهایت به نقل از گروهی، دیـدگاهی دیگر را در تفسـیر آیهٔ مـذکور مطرح کرده و آن را مرویّ در اخبار امامیه و وجهی قریب می دانـد که کلام، تاب آن را دارد و آن عبارت است از این که: آنچه آیه از آن خبر می دهد، به عدهٔ معینی اختصاص دارد که خداوند عقل ایشان را کامل کرد، ایشان را بر خودشان شاهد گرفت، ایشـان نیز «بلی» گفتنـد و ایشـان امروز [در دنیـا] این مـاجرا را به یاد می آورنـد و غافل از آن نیسـتند (طوسـی، بی تا، ۵: ۲۹). بدین ترتیب، وی هرچند به صورت احتمال، عالم پیشین ذر را به نحوی که مختص تعداد معینی از انسان ها باشد، می پذیرد.

۳. عدم حجیتِ روایات حیات پیشین

هر سه متکلم بزرگ بغداد، متذکر عدم حجیت روایات حیات پیشین شده اند. مهم ترین دلیل ایشان بر عدم اعتبار این روایات، «خبر واحـد» بودن آن هاست. هر کدام از شـیخ مفید و سیدمرتضـی، دست کم یک دسـته از سه دسـته روایات دربارهٔ حیات پیشـین را به دلیل آن که خبرِ واحـد نـد، غیر قابل احتجاج دانسـته انـد. می دانیم که شـیخ مفید، خبر واحد را نه موجب علم می داند و نه موجب عمـل، مگر آن که قرینه ای از عقـل، یـا عرف و یـا اجماع همراه آن باشـد که موجب علم به صـدق راوی آن شود (مفیـد، ۱۴۱۳ ق (ب): ۷۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۵۲؛ مفید۱۴۱۳ ق (ه): ۱۲۲؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (الف): ۴۴). وی این قاعـدهٔ کلی را بر روایـات دالّ بر خلقت ارواح دوهزار سال پیش از ابـدان، تطبیق می کنـد و آن ها را اخبار آحاد می دانـد (مفیـد، ۱۴۱۳ ق (و): ۹۳؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۲). سیدمرتضـی نیز در پاسخ به پرسشی دربارهٔ روایات عالم ذر، بر همین اصل تأکید می کند که اخبار آحاد و هر خبری که موجب علم یقینی نباشـد، حجت نیسـتند، تا چه رسـد به اخباری که ظاهرشان مخالف ادلهٔ عقل باشـند که در این صورت باید روات آن را کـاذب دانسـت؛ مگر آن کـه در لغـت و شـرع تـأویلی برای آن پیـدا شـود که موافـق عقـل باشـد (سیدمرتضـی، نسـخهٔ خطی: ۱۹۲۱۹۳). شـیخ طوسـی با دو سلف خود موافق است که خبر واحد موجب علم نمی شود، گرچه انجام عمل عبادی را بر اساس خبر واحد، عقلاً جایز و شرعاً وارد می داند (طوسی، ۱۴۱۷ ق، ۱: ۱۰۰)؛ در نتیجه، بر مبنای وی نیز نمی توان روایات

ص: ۱۵

دربارهٔ حیات پیشین را مستند اعتقاد قرار داد، چراکه وی با مفروض گرفتن این که روایات مربوط به ذر، یکی بیش نیست یا بیش از یک طریق نـدارد، روایت ذر را مبتلا به اشکال سـندی می داند، زیرا راویِ این روایت، سلیمان بن بشار جهنی و به قولی، مسلم بن بشار از عمر بن خطاب است، و یحیی بن معین دربارهٔ او اظهار بی اطلاعی کرده است (۱) (طوسی، بی تا، ۵: ۲۹).

اما ادعـای خبر واحـد بودن روایات حیات پیشـین مقبول نمی نمایـد؛ کثرت و تنوع طرق این احادیث به حـدّی است که می توان به آسانی از تواتر معنوی یا دست کم تواتر اجمالیِ روایات حیات پیشین سخن گفت.(۲)

دلیل یا شاهد دیگر متکلمان بغداد بر عدم حجیت روایات حیات پیشـین که تنها شیخ مفید بدان اشاره کرده، اختلاف الفاظ و معانی روایات اشباح (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۷) و نیز روایـات ذر است (مفیـد، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۴)، گرچه وی تصـریحی نـدارد به این که اختلاف این احادیث در حـدّ تناقض باشـد. اشارهٔ وی به اختلاف الفاظ و معانی این روایات، صـرفاً تعریضـی است بر عدم اعتبار فی الجمله و نه بالجملهٔ آن ها؛ از این رو خود، تقریر یا متنی بی اشـكال از روایات اشـباح (مفیـد، ۱۴۱۳ ق (ب): ۳۹) و نیز روایات ذر (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۴) را نقل می کند که متضمنِ حیات پیشین نیستند.

۴. قائم به نفس نبودن روح

یکی از زمینه های نظریِ انکار حیات پیشـین توسط متکلمان بغداد، مبنایِ انسان شـناختی و روح شناختی(۳) ایشان است. شیخ مفید در مقـام تعریفِ «روح»، روح را عرضـی می دانـد که بر جسـد یـا جسم عـارض می شود، و در صورتی که این عرض از بین برود و شخص بمیرد، اصـلاً روحی وجود نـدارد؛ لـذا خداونـد به هنگام احیای مردگان، در ابـدان «حیات» را پدید می آورد که همان روح است (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۵). شیخ مفید در این جا، از روحی دیگر یا روح به معنایی دیگر، سخن به میان نمی آورد، اما در مقام تعریـفِ حقیقت انسـان، انسـان را چیزی می دانـد که قـائم به نفس است، و حجم و حیز نـدارد. قـابلیت ترکیب، حرکت و سـکون و اجتماع و افتراق

۱- به نظر می رسـد، روی سـخن شـیخ طوسـی در این جـا، عامه و روایات عامی در بارهٔ عالم ذر است؛ لـذا با اسـتناد به عالم رجالیِ عامی مذهب، به تضـعیف روایت ذر می پردازد، در حالی که بر مبنای خودش، روایاتی که از طریق خاصه نقل نشده باشند، از اصل فاقد حجیتند و نیازی به تضعیف سندیِ آن ها نیست (ر.ك: طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۰۰).

۲- دکتر برنجکـار در کتـاب مبانی خداشناسـی، مأخـذ دویست روایت از روایات دالّ بر حیات پیشـین را ذکر کرده است (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۱۸۱۱۹).

۳- برای بحثی در این باره (ر.ك: خدایاری، ۱۳۹۰، ۶۱: ۶۹ ۱۰۸).

ص: ۱۶

ندارد و در افعال خود محتاج ابزاری است که همان جسد است و در حقیقت، همان چیزی است که حکمای نخستین «جوهر بسیط» می نامیدند. وی این تعریف از انسان را به هشام بن حکم و نوبختیان نسبت می دهد و آن را موافق روایات می داند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۷۵۹). شیخ مفید با تعبیر «قد یسمی الروح» (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۶۰) گویا با مقداری کراهت، اطلاق واژهٔ «روح» بر این جوهر بسیط را می پذیرد. وی در نتیجهٔ این تفکیک بین دو معنا از روح (روح به مثابهٔ عارض بر بدن و روح به مثابهٔ جوهر بسیط که وجود مستقل از بدن دارد)، دو گونه از حیات را ترسیم می کند: حیاتی عارض بر بدن که با مرگ از بین می رود و حیاتی که به حقیقتِ انسان (جوهر بسیط یا روح به معنایی غیر از معنای نخست) تعلق دارد و پس از مرگ انسان باقی است (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۵۵۶، ۶۰، ۶۵).

شیخ مفید از هر دو معنای روح، نتیجه ای را در نظر دارد: از معنای نخست روح (روح عارض بر بدن است و با مرگ از بین می رود) نتیجه می گیرد که نمی توان به حیات پیشین و تقدم وجود ارواح بر ابدان قائل شد، چراکه لازمهٔ قائل شدن بدان، عبارت است از این که ارواح، قائم به خود باشند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۳)؛ و از معنای دوم روح (روح به مثابهٔ جوهر بسیط و قائم به خود) برای تبیین حیات و نعیم و عقاب برزخی استفاده می کند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۶۰۶۹). به نظر وی، آن جوهر بسیط پس از مرگ انسان، هم چنان به حیات خود ادامه می دهد و با قرار گرفتن در قالبی مشابه قالب دنیوی، بسته به ایمان و کفرش، منعم یا معذب می گردد، تا آن که در قیامت مجدداً در بدن دنیوی ای که از آن مفارقت کرده بود، قرار بگیرد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۸۶۴). به نظر شیخ مفید، بین قول به تنعم و تعذیب اهل قبور (با قرار گرفتن مردگان در اجسامی مشابه اجسام دنیوی) و قول برگزیده اش مبنی بر این که نفس انسان و مخاطب تکلیف، شیء محدث قائم به نفس است که بیرون از صفات جواهر(۱) و اعراض است، مناسبت وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳ ق (ه): ۷۷).

خواه بتوان جمعی مقبول از مجموع سخنان شیخ مفید در بارهٔ روح ارائه داد یا نه، می توان دیدگاه وی را در نفی حیات پیشین ارواح، چنین جمع بندی کرد که وی، همان گونه که اشاره

۱- بین دو سخن شیخ مفید (نفس، جوهر بسیط است و نفس، جوهر و عرض نیست) تناقضی نیست، چراکه مقصود از جوهر نبودن نفس آن است که نفس، جوهر جسمانی نیست و مقصود از جوهر بسیط، امری غیرجسمانی است. در اصطلاح شناسیِ شیخ مفید، تعریف جسم متفاوت از جوهر است: جسم چیزی است که دارای طول، عرض و عمق است و جوهر چیزی است که اجسام از آن تشکیل شده اند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۲۸). در نظر شیخ مفید، جوهر بسیط غیر از جوهر است، چراکه جوهر به رغم آن که قابل انقسام نیست، دارای حجم و مساحت است (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۹۵۹۶)، لکن جوهر بسیط دارای حجم و مساحت نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۸).

ص: ۱۷

شد، حیات پیشین انسان را به این دلیل ساده رد می کند که روح، عَرَض است و عَرَض نمی تواند قائم به نفس باشد. روح به مثابهٔ جوهر بسیط نیز گرچه قائم به نفس است، همواره برای افعال خود به بدن نیاز دارد و باید همراه بدن باشد؛ از این رو، اگر قرار باشد ارواح پیش از ابدان دنیوی وجود داشته باشند، باید تصور کرد پیش تر در ابدانی غیر از ابدان دیگری قرار داشتند، اما در این صورت، گرچه اشکال نخست (روح عَرَضی نمی تواند قائم به نفس باشد) پیش نمی آید، اشکال دیگری پیش می آید و آن عبارت است از لزوم تناسخ، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

سیدمرتضی در مقام معرفیِ مکلف، او را همان «حیّ» می داند که در این جا مقصود از آن انسان است، گرچه موجودات حیّ دیگری نیز وجود دارند. وی حیّ را همین مجموعهٔ محسوس می داند و نه بخش هایی از آن. وی قولِ نوبختیان را که انسان و حیّ را ذاتی می دانستند که نه جوهر متحیز است، نه عرض و حال در این مجموعهٔ محسوس، باطل می داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴). وی هم چنین سخن فلاسفه را که نفس انسان را جوهر بسیط می دانند، بی معنا و فاسد می داند (سیدمرتضی، ۱۳۷۴: ۳۹). سیدمرتضی روح را عبارت می داند از هوایی که در مجاری انسان زنده جریان دارد. روح قائم به نفس نیست؛ لذا در صورتی که از بدن مفارقت کند، حس، حیات و ادراک نخواهد داشت (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰). به نظر وی، روح خود حیات نیست، بلکه چیزی و در واقع هوایی است جاری در بدن، که حیات بدن و استمرار حیاتِ بدن بدان وابسته است؛ از این رو نمی توان گفت، ارواح مؤمنان پس از مرگ همدیگر را زیارت می کنند (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۵). بر همین مبنا، وی تفسیر آیهٔ دال بر حیات برزخی شهدا را به صورت احتمال چنین می داند که خداوند پیش از محشر، عده ای از مؤمنان را زنده و در بهشت های خود منعم خواهد کرد. در هر صورت، وی بر اساس همین مبنا، خلقت ارواح دو هزار سال پیش از ابدان را رد می کند، چراکه ارواح به خودیِ خود حیات ندارند تا بتوانند پیش از ابدان خلق شده باشند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰).

دیدگاه و عبارات شیخ طوسی دربارهٔ مکلف، انسان و روح، تفاوت بسیاری با دیدگاه و عبارات سیدمرتضی ندارد. وی در مقام بیان این که مکلف کیست، او را همان حیّ (زنده) و حی را همان انسان می داند و حیّ را «این مجموعهٔ تناسب دار محسوس» می داند که امر و نهی و تکلیف به همان تعلق می گیرد (طوسی، ۱۴۰۶ ق: ۱۱۳). وی قول معمر، بنی نوبخت و شیخ مفید را که حیّ را غیر از این مجموعه دانسته بودند و آن را ذاتی می دانستند که نه جوهر است، نه عرض و نه حال در این مجموعه رد می کند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳۱۱۴). شیخ طوسی روح را

ص: ۱۸

جسمی رقیق از جنس هوا می داند که حیاتِ حیّ بدان است، چراکه در مجاری انسان جریان دارد (طوسی، بی تا، ۸: ۵۸۱). او نیز روح را غیر از حیات می داند (طوسی، بی تا، ۲: ۴۶۸).

بدین ترتیب، می توان گفت به رغم آن که انسان شناسیِ سیدمرتضی و شیخ طوسی در نقطهٔ مقابل انسان شناسیِ شیخ مفید قرار دارد، هر سه در ردّ حیات پیشین ارواح با یکدیگر، اتفاق نظر دارند؛ شیخ مفید بر اساس عرضی دانستن روح و سیدمرتضی بر اساس این که روح قائم به نفس نیست، خلقت ارواح پیش از ابدان را رد کرده اند. شیخ طوسی تا آن جا که نگارنده مطالعه کرده، در بارهٔ ردّ قول به حیات پیشین ارواح سخنی نگفته است، اما با لحاظ یک سانی یا مشابهت دیدگاه انسان شناختیِ او با دیدگاه سیدمرتضی می توان گفت، او نیز حیات پیشینِ ارواح

را قبول ندارد؛ مخصوصاً با توجه به این که وی دربارهٔ عالم ذر نیز موضعی تقریباً منفی اتخاذ کرده است.

۵. خلاف عقل بودن روایات حیات پیشین

یاد نیاوردن ماجرای عوالم پیشین، از جمله استدلال های مشترک متکلمان بغداد برای ردّ قول به حیات پیشینِ انسان هاست. شیخ مفید در ردّ ادعای وجود ارواح پیش از ابدان می گوید: اگر ارواح پیش از اجساد خلق شده بودند، ما باید به احوالمان پیش از آفرینش اجساد آگاهی می داشتیم، همان گونه که به احوالمان پس از آفرینش اجساد آگاهی داریم، و در فرضی که یادمان رفته باشد، باید در صورت یادآوری به یاد می آوردیم (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۵۳؛ مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۸۵۸۶).

سیدمرتضی در نقد ادعای قائلان به عالم ذر، دو احتمال را مطرح می کند؛ یکی آن که، این استشهاد و شهادت در زمانی بوده که ذر، عاقل و مکلف بودند؛ و دوم آن که، در زمانی بوده که ذر، غیرزنده و غیرعارف بودند. در صورت نخست، همه یا بیشتر ما باید این ماجرا را یاد می آوردیم. اگر حوادث دوران کودکی را به یاد نمی آوریم، به دلیل آن است که در آن زمان از کمال عقل برخوردار نبودیم. به نظر سیدمرتضی، تخلل عدم بین حیات فرضی ما در عالم ذر و حیات ما در دنیا و نیز گذشت زمانی طولانی از ماجرای عالم ذر، نمی تواند توجیه کنندهٔ فراموشی عالم ذر باشد، چراکه تخلل عدم و گذشت زمان طولانی، نظیر حالاتی از قبیل خواب، مستی و اغماست که باز مانع یادآوری حوادث گذشته نمی گردند. و در فرض دوم، خطاب کردن به موجود غیر زنده و استشهاد او، فعلی قبیح است و نمی توان آن را به خدا نسبت داد (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۴).

ص: ۱۹

به نظر می رسد، شیخ طوسی نیز همین دو احتمال (عاقل بودن و عاقل نبودن انسان ها در عالم ذر) را در نظر داشته است، زیرا وی از سویی، مضمونِ روایت دربارهٔ اخراج ذریه به صورت ذر از پشت حضرت آدم را غیرجایز می داند، چراکه حجتی بر اطفال نیست و خطاب ایشان در امور متعلق به تکلیف حسن نیست، تا چه رسد به موجودی که به مثابهٔ ذر است (طوسی، بی تا، ۵: ۲۸). ظاهراً وی در این جا احتمال غیرعاقل بودن ذر را در نظر دارد. از سوی دیگر، در ادامهٔ عبارتش، این احتمال را که ماجرای عالم ذر به دلیل گذشت زمان طولانی و کوتاه بودن مدت ماجرا فراموش شده باشد، رد می کند، چراکه انسان امور عظیمهٔ خارق عادت را فراموش نمی کند، همان گونه که انسان در قیامت، احوال دنیا را به یاد می آورد و اصحاب کهف پس از بیداری، ماجرای چند صد سال پیش را به یاد آوردند (طوسی، بی تا، ۵: ۲۹).

یاد نیاوردن عوالم پیشین، دلیلی است بر این که قول بدان، خلاف عقل است. خلاف عقل بودن دیدگاه، موجب طرد آن دیدگاه است؛ حتی اگر روایاتی بر آن دلالت کنند. به نظر شیخ مفید و سیدمرتضی، روایاتی که خلاف عقل باشند، حجت نیستند و باید کنار گذاشته شوند، مگر آن که معنای صحیحی برای آن یافت شود (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۱۴۹؛ سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۳).

اما به نظر می رسد، فراموشیِ حیات پیشین نمی تواند دلیلی بر عدم وجود آن باشد، چراکه می توان گفت همان گونه که در روایت آمده (المحاسن، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۸۱)، خودِ خداوند حیات پیشین را از یاد انسان برده است، چراکه هدف از حیات پیشین آن نبود که انسان ها در این دنیا، «ماجرای» عالم پیشین را به یاد بیاورند، بلکه آن بود که در نتیجهٔ دیدار یا «معاینه»ای که در عوالم پیشین صورت گرفت، معرفت به خدا در دل انسان ها ایجاد شود و حک گردد، تا انبیا در عالم دنیا همان معرفت را بارور سازند (برنجکار، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

۶. بطلان تناسخ

از جمله مبانی یا ادلهٔ مشترک بغدادیان برای ردّ عوالم پیشین، بطلان تناسخ است.(۱) شیخ مفید در مقام ردّ عالم ذر، اخباری را که می گویند: در عالم ذر از فرزندان آدم استنطاق شد، ایشان نطق کردند و از ایشان پیمان گرفته شد، از اخبار تناسخیه (و نیز عامه و حشویه) می داند

۱- از عبارت شیخ مفید: «أصحاب التناسخ المعتزین إلی الإمامیه و غیرهم» (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۴) می توان استنباط کرد که وی اصحاب تناسخ را فرقه ای علی حده، همانند معتزله، امامیه و اصحاب الحدیث نمی داند، بلکه آن را منسوب به امامیه و غیرامامیه می داند.

ص: ۲۰

(مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۴۶ ۴۷). وی هم چنین در مقام ردّ دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر خلقت ارواح پیش از ابدان، شیخ صدوق را متهم می کند که عیناً قول تناسخیان را پذیرفته است، بدون این که خود بداند (مفید، ۱۴۱۳ ق (و): ۸۷).(۱) از آن جا که شیخ مفید برای ابطال هر دو عالم ارواح و عالم ذر، به بطلان تناسخ استناد می کند، می توان احتمال داد که به نظر وی، قول به هر گونه حیات پیشین انسان، چه ارواح بدون ابدان و چه ارواح در ابدان، مستلزم تناسخ است.

سیدمرتضی در پاسخ به پرسشی که در آن، استنادِ اصحاب تناسخ به روایات دالّ بر خلقت ارواح پیش از ابدان بازگو شده، تأکید می کند خود و استادانش بطلان تناسخ را به دلایل قوی روش کرده اند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰).

جالب است که یکی از ادلهٔ سیدمرتضی بر بطلان تناسخ، همین یاد نداشتن عوالم پیشین است که آن را دلیلی بر بطلان قول به عالم ذر دانسته است. وی در ردّ قائلان به تناسخ که می گویند: دردهایی که بر کودکان وارد می شود، در حقیقت جزای اعمال بدِ ایشان در زندگانیِ پیشین است، این گونه استدلال می کند: اگر زندگانی پیشینی در کار بود، انسان ها باید آن را به یاد می آوردند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۶). خود سیدمرتضی تعریف مستقلی از تناسخ ارائه نکرده است، اما در پرسشی که به دست وی رسیده، تعریفی ضمنی از تناسخ دیده می شود؛ سائل در ضمن پرسش خود می پرسد: «گفت وگویی که (در عالم ذر) صورت گرفته، با ارواح بدون ابدان بوده یا ارواح با ابدان؟ در صورت نخست، چگونه ارواح قائم به نفس بودند، در حالی که ارواح، اعراضند و نیازمندِ محل و ابزارند؛ و در صورت دوم، تناسخ لازم می آید» (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۲). بدین ترتیب، به نظر این سائل، تناسخ در صورتی لازم می آید که در حیات پیشین، ارواح و ابدان با هم باشند و نه ارواح به تنهایی. سیدمرتضی در پاسخ، بطلان تناسخ را مبنایی برای بطلان قول حیات پیشین قرار می دهد، اما به تفکیکی که در پرسش شده بود، اشاره نمی کند.

به نظر شیخ طوسی نیز پذیرفتن عالم ذر، مستلزم پذیرفتن تناسخ است، چراکه تناسخ همین است که خداوند پیش تر انسان ها را مکلف کرده باشد و سپس آن ها را برای پاداش و عذاب اعاده کند؛ در حالی که خود انسان ها آن تکلیف پیشین را فراموش کرده باشند (طوسی، بی تا، ۵: ۲۹).

۱- این در حالی است که خود شیخ صدوق، تناسخ را باطل و آن را مستلزم انکار بهشت و جهنم دانسته و قائلِ بدان را کافر معرفی کرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۶۳).

ص: ۲۱

به طور خلاصه، متکلمان بغداد بدون این که به روشنی بین دو فرض حیات پیشین (ارواح بدون ابدان و ارواح با ابدان) تفکیک کنند، آن را بر مبنای بطلان تناسخ، باطل دانسته اند؛ اما به نظر می رسد، بین هر دو فرض حیات پیشین با تناسخ تفاوت وجود دارد، چراکه تناسخ عبارت است از: خارج شدن روح انسان از یک بدن و قرار گرفتن در بدنی غیر از بدن قبلی، که می تواند در طول زمان چندین بار تکرار گردد. روشن است که این تعریف، نه بر حیات پیشین ارواح بدون ابدان صدق می کند و نه بر حیات پیشین ارواح در قالب ابدان ذری، زیرا در فرض نخست، اصولاً بدنی در کار نیست؛ و در فرض دوم، گرچه ارواح در عالم پیشین در ابدان قرار گرفته اند، اما این ابدان همان ابدانی هستند که ارواح در عالم دنیا نیز در آن ها قرار می گیرند. به تعبیر دیگر، روح انسان در عالم دنیا وارد همان بدن ذری ای می شود که در عالم پیشین وارد شده بود؛ با این تفاوت که بدن ذری در دنیا با قرار گرفتن در نطفه، قابلیت رشد و نمو پیدا می کند، اما این رشد و نمو هویت جدیدی بدان نمی بخشد؛ درست همان گونه که رشد و نمو تدریجی فرد در دنیا موجب نمی شود که در طول زمان، به چند فرد متفاوت تبدیل گردد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۵: ۲۴۲۲۴۴).

۷. بطلان غلو

بحث «غلو» تنها دربارهٔ روایات مربوط به حیات پیشین اهل بیت(ع) مطرح است. تا آن جا که نگارنده بررسی کرده، تنها شیخ مفید به بررسی این روایات پرداخته است. به نظر می رسد، غلات در زمان شیخ مفید احیاناً با استناد به روایاتی که خود نقل می کردند، تقریری غالیانه و خارج از چهارچوب اعتقادی امامیه از ماجرای حیات پیشین ارائه می کردند و احیاناً برخی امامیان را تحت تأثیر قرار می دادند. شاهد این مدعا، پرسشی دربارهٔ آیهٔ «تطهیر» است که به شیخ مفید رسیده است؛ سائل ضمن پرسش تأکید می کند که: «ما اجماع داریم که امامان همواره مطهر بودند و اشباح ایشان، قدیم بوده است» (مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۲۶). روشن است که قول به قدمت اشباح اهل بیت(ع)، قولی غالیانه است و با قول به حادث یا محدث بودن اهل بیت(ع)، که مورد اتفاق امامیه است، سازگار نیست. شیخ مفید پس از اشاره به روایات اشباح تأکید می کند که غلات، اباطیل بسیاری را بر این روایات مبتنی کرده و در این باره کتاب هایی نوشته اند که مشتمل بر لغو و هذیان است. وی غلات را متهم می کند که نوشته های خود را به دروغ، به مشایخ روایيِ اهل حق (امامیه) نسبت داده اند؛ از جمله کتاب الاشباح و الاظله است که غلات، تألیف آن را به محمد بن سنان نسبت داده اند. شیخ مفید با تردید در

ص: ۲۲

صحت انتساب این اخبار به وی، تصریح می کند که در صورت صحت انتساب، باید او را، که متهم به غلو است، ضال و مضل دانست (مفید، ۱۴۱۳ ق (ب): ۳۷۳۸). شیخ مفید این قول را که ذوات اهل بیت(ع) پیش از آفرینش در عرش بوده اند، به غلات جهال (و نیز حشویه الشیعه) منسوب می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۸). وی هم چنین قول به قدیم بودن اشباح را، قول طوایفی از غلات می داند (مفید، ۱۴۱۳ ق (ج): ۶۸).

اما می توان گفت، گرچه غالیان تقریری غالیانه از حیات پیشین اهل بیت(ع) داشته اند، روایات فراوانی از طریق روات امامی وارد شده که در عین سخن گفتن از حیات پیشین اهل بیت(ع)، ایشان را مخلوقاتی غیرازلی معرفی می کنند که در همان عوالم پیشین، به عبادت الهی مشغول بودند (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۵۶). تفاوت مضامین روایات امامی از حیات پیشین اهل بیت با روایت غالیانه، مانع از آن است حکم یکی را به دیگری تعمیم دهیم.

نتیجه

برخلاف محدثان کوفه و قم که بر مبنای روایاتی که نقل می کردند، قائل به حیات پیشینِ اهل بیت(ع) و عموم انسان ها بودند، متکلمان بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی، در انکار حیات پیشین اتفاق نظر دارند؛ با این حال شیخ طوسی، هم روایت دالّ بر خلقت نوری را مؤیدانه نقل می کند و هم بر اساس روایات، علم و حیات پیشین را برای تعداد محدودی از انسان ها می پذیرد؛ در مقابل، کراجکی و روشن تر از او، ابو الصلاح حلبی موضع مثبتی در بارهٔ حیات پیشین اهل بیت(ع) اتخاذ کرده اند؛ از این رو، نمی توان ایشان را در خطّ آن سه متکلمِ دیگر به حساب آورد.

عوامل متعددی، این سه متکلمِ بزرگ بغداد را به انکار حیات پیشینِ اهل بیت و انسان ها سوق داده است. یکی از این عوامل، عقل گرایی است که به موجب آن، مضمون روایات در صورتی قابل پذیرشند که مخالف عقل نباشند. و در صورتی که مخالف عقل تلقی شوند، باید آن ها را بر معنای صحیحی غیر از معنای ظاهریِ آن ها حمل کرد. متکلمان بغداد دقیقاً همین مواجهه را با روایات حیات پیشین داشتند؛ ایشان برداشت قائلان به حیات پیشین از روایات را خلاف عقل دانستند، چراکه اگر حیات پیشینی در کار بوده باشد، عقلاً ـ لازم است که آن را به یاد بیاوریم؛ از این رو، این متکلمان معنایی برای روایات در نظر گرفتند که لازمهٔ آن، قول به حیات پیشین نباشد.

ص: ۲۳

از دیگر اسباب مخالفت ایشان با قول به حیات پیشین، تعریف ایشان از «روح» انسان است. شیخ مفید روح را عَرَض جسم دانسته که نمی تواند قائم به نفس باشد، و سیدمرتضـی و شـیخ طوسی روح را، هوا یا جسمی از جنس هوا دانسته اند که در بدن جاری است و گرچه حیات بدن بدان قوام دارد، خودش حیات نیست. روشن است که بر مبنای هیچ کدام از این دیدگاه ها، نمی توان قائل شد که ارواح پیش از ابدان، به مثابهٔ موجوداتی زنده تحقق داشته اند.

تعریف انسان در بغداد، از «جوهر بسیط» در شیخ مفید، به «این مجموعهٔ محسوس» در سیدمرتضـی و شیخ طوسی تغییر کرده است. جوهر بسیط دانستن انسان می تواند با قول به حیات پیشین انسان جمع گردد، اما با تعریف انسان به «این مجموعهٔ محسوس»، دشوار بتوان به حیـات پیشـین انسـان قائـل شـد. مقتضای این مبانیِ انسان شـناختی هرچه باشـد، هر سه متکلم بزرگ بغـداد در انکار حیات پیشین با هم، هم نوایند.

تعریف بغدادیان از «تناسخ»، یکی دیگر از عوامل انکارِ حیات پیشـین است؛ هر سه متکلم بغدادی، قول به حیات پیشین را همان قول به تناسخ دانسـته اند. آن ها در مقام بیان یکی بودن یا متلازم بودن قول به حیات پیشـین و قول به تناسخ، بین دو فرض حیات پیشـین (حیات ارواح به تنهایی و حیات ارواح با ابدان) تفکیک نکرده اند.

گریز از غلو یـا ردّ آن، شایـد مهم ترین عاملی بوده که شـیخ مفیـد را به ردّ قول به حیات پیشـین اهل بیت(ع) به عنوان اشـباح نوری سوق داده است. احتمالاً هر سه متکلم بغداد، آن گاه که قول به حیات پیشین را با استناد به بطلان تناسخ رد می کردند، ردّ غلات را در نظر داشتند، چراکه تناسخ، از اقوال برخی طوایفِ غلات بوده است.

در این مقـاله به صورت گـذرا، به برخی اشـکالات قابـل طرح بر آرای متکلمان بغـداد دربارهٔ حیات پیشـین اشاره شـد. بیان شـد که روایات دالّ بر حیات پیشـین، چنان فراوانند که برخلاف متکلمان بغداد، نمی توان با ادعای خبر واحد بودن، آن ها را کنار گذاشت و نیز نمی توان بـدون شاهد و دلیل، بر خلاف ظاهر، حمل کرد؛ هم چنین روشن شد که برخلاف نظر متکلمان بغداد، قول به حیات پیشـین عقلاً می تواند با فراموشیِ آن در دنیا جمع گردد. و نیز بیان گردید که قول به حیات پیشین، نه قول به تناسخ است و نه لزوماً غالیانه.

ص: ۲۴

منابع

۱. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.

۲. اشعری، علی بن اسماعیل، (بی تا)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بی جا، بی نا.

۳. افضلی، علی، (۱۳۸۸)، «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی در باره عالم ذر»، فلسفه دین، ش۴، ص۸۵۱۱۲.

۴. ، (۱۳۹۰)، «اقسام بدن انسان و نقش آن ها در دنیا، برزخ و قیامت»، علوم حدیث، ش ۵۹۶۰، ص۱۱۰۱۲۸؛

۵. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، مبانی خداشناسی، در فلسفه یونان و ادیان الهی، قم، مؤسسه نبأ.

۶. بیابانی اسکویی، محمد، (۱۳۸۶)، «عالم اظله و ارواح، آرای دانشمندان از قرن ۴ تا ۸»، سفینه، سال چهارم، ش ۱۶، ص۱۰۲۳؛

۷. حسینی، سید احمد، در: شریف مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۸. خدایاری، علی نقی، (۱۳۹۰)، «نظریه های نفس شناسیِ متکلمان امامیِ سده های میانی و کارکرد آن ها در تبیین آموزه معاد»، نقد و نظر، ش ۶۱، ص۶۹ ۱۰۸.

۹. داوری، مسلم، (۱۴۲۹ق)، النبی الاعظم و وجود النوری، قم، دارالانصار.

۱۰. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۱. ، الطرابلسیات الاولی، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۱۶۹۰/۳؛

۱۲. ، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.

۱۳. ، (۱۳۷۴)، طیف الخیال، مصر، طبع عیسی حلبی.

۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید.

۱۵. ، (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، داوری.

۱۶. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.

۱۷. ، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۸. ، (۱۴۱۷ ق)، العده فی أصول الفقه، قم، ستاره.

۱۹. ، (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، تهران، اسلامیه.

۲۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ ق)، التذکره بأصول الفقه، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۱. (ب)، (۱۴۱۳ ق)، المسائل السرویه، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۲. (ج)، (۱۴۱۳ ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۳. (د)، (۱۴۱۳ ق)، النکت فی مقدمات الأصول من علم الکلام، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۴. (هـ)، (۱۴۱۳ ق)، أوائل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید.

ص: ۲۵

۲۵. (و)، (۱۴۱۳ ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد صلّی الله علیهم، قم، بی نا.

۲۷. کراجکی، محمدبن علی، (۱۴۲۷ ق)، الرساله العلویّه فی فضل أمیر المؤمنین علی سائر البریه، قم، بی نا.

۲۸. ، (۱۴۱۰ ق)، کنز الفوائد، قم، بی نا.

۲۹. کلینی، محمد ین یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.

۳۰. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامیِ شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه.

ص: ۲۶

مفهوم شناسیِ اراده و مشیّت الهی در پرتو بیانات امام رضا

اشاره

حسینعلی ترکمانی (۱)

اسماعیل شعبانی کامران(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۲۳

چکیده

گفتار و کردار معصومان(ع)، دربردارندهٔ ژرف ترین معارف عالم هستی است. پژوهشِ پیش رو، در پی آن است تا به بررسی یکی از مسائل مهمّ کلام اسلامی، یعنی مفهوم «اراده» و «مشیت» الهی، در پرتو بیانات امام رضا و هم بستگی ساختاری که در روایاتِ رسیده از ایشان ملاحظه می شود، بپردازد. امام رضا با استفاده از مبادی بدیهی در استدلال عقلی، از حدوث اراده سخن گفتند و آن را از افعال خداوند متعال برشمردند؛ هم چنین ایشان اثبات کردند که ارادهٔ خداوند، نه عین ذاتِ اوست و نه با علم او برابر. ایشان ضمن بیاناتی در مباحث خدا شناسی، با ارائه براهینی محکم، راه هرگونه مغالطه و کج روی را در مسائل کلامیِ دین مسدود کرده و با ارائه سیرهٔ هدایت بخش اهل بیت(ع)، مسیر قرب بندگان را به سوی حق هموار ساختند.

واژگان کلیدی

مفهوم شناسی، روایت، صفات خداوند، اراده و مشیت الهی، امام رضا.

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا.

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا.

ص: ۲۷

مقدمه

گرچه علوم و معارف بشری همواره درحال تعمیق و توسعه است، تا علوم آسمانی و معارف وحیانی از مجرای پرفیض ولایت جاری نشود، نه سامانی برای آن علوم می توان تصورکرد و نه به ثبات علمی و عملی برای آن معارف می توان امید داشت. یکی از جلوه های حساس معرفت که در طول تاریخ، نوابغ و انسان های شاخص را به خود مشغول داشته و نظریات و افکار عالی آن ها را به سوی آن سوق داده، شناخت ماهیت اراده و مشیّت الهی است. مشرب های گوناگون و افکار متفاوت، شاهد صدق مدعاست که با وجود نقاط اشتراک فراوان، نه تنها نظریات سامان یافته نداشته اند، بلکه همواره در معرض تلأطم و دگرگونی هستند؛ برای نمونه از نظر اشاعره، ارادهٔ الهی صفتی ازلی و قدیم است و این با نظر معتزله و برخی امامیه که اراده را صفت فعل و فعل را حادث می دانند، نمی سازد. همین طور اشاعره این صفت را زاید بر ذات و قائم به ذات می دانند، در حالی که از نظر برخی امامیه و معتزله، این صفت قائم به ذات نیست، بلکه صفت فعل است و از نظر بعضی امامیه، این صفت عین ذات است، نه قائم به ذات. اشاعره امر و اراده را متحد یا متلازم نمی دانند، درحالی-که امامیه و معتزله، امر را بیان گر و نشان دهندهٔ اراده می دانند. اشاعرهٔ متأخر مانند فخر رازی و غزالی، مثل فلاسفهٔ اسلامی، ارادهٔ الهی را به علم خدا به ذات خود و به نظام خیر و فیضان نظام خیر از او بر می گردانند؛ نظامی که مورد رضایت اوست، اما متکلمان متقدم امامیه، اشاعره و معتزله، نظر فلاسفه را قبول ندارند. اشاعره منکر داعی و وجود غرض در فعل خداوند هستند، اما بعضی امامیه و معتزله ارادهٔ الهی را همان داعی می دانند. (برای کسب اطلاعات بیشتر، ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱:۲۱).

شکی نیست که زندگی امام رضا ابعاد گوناگونی دارد که یکی از ابعاد مهمّ آن، بُعد فرهنگی، علمی و پاس داری از حریم عقاید اسلامی در برابر امواج سهمگین حملات مکتب ها و فرقه های مختلف به اصول و فروع اسلام در شرایط خاصّ عصر آن حضرت است. بررسی این مسئله، که از بُعد علم الهیهٔ آن امام نشئت می گیرد، در شرایطی که امروز در آن زندگی می کنیم، بسیار سازنده، راه گشا و حاوی رهنمودهای دقیق و ظریفی در برخورد با مکتب ها و مذاهب گوناگون است.

امام رضا در نگاه اندیشمندان، همواره مهم ترین پایهٔ استوار کلام شیعه تلقی شدند، به طوری که سخنان به جامانده از ایشان، استحکام این جریان کلامی را به خوبی آشکار می کند. بحث از اراده و مشیّت الهی، یکی از ارکان و مباحث برجستهٔ کلامی، در جای جای روایات حضرت مورد اشاره واقع شده، اما هیچ گاه به طور مستوفی و مبسوط، به منظور استخراج

ص: ۲۸

مباحث خداشناسی بدان پرداخته نشده بود؛ بر این اساس، هدف پژوهشِ پیش رو آن است که این مسئله را از نگاه علمیِ امام رضا بررسی کرده و کیفیت برخورد آن حضرت با پیروان مکاتب گوناگون در این مسئله را مورد مطالعهٔ دقیق قرار دهد.

معنای لغوی «اراده» و «مشیّت»

«اراده» لفظی عربی از ریشهٔ «رَوَدَ» به معنای طلب و اختیار کردن (جوهری، ۱۳۶۷، ۱: ۴۷۸)، اشتیاق برای انجام کاری، (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲: ۴۵۷) رفت و آمد همراه با ملایمت در طلب چیزی، و دربارهٔ خداوند به معنای «حکم» آمده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ۳۷۱). از نظر برخی لغویان، «مشیّت» با اراده مرادف و به معنای خواستن و طلب کردن آمده است (جوهری، ۱۳۶۷، ۱: ۴۷۸). البته مشیّت و اراده کمی با هم متفاوتند؛ مشیّت، صرفاً خواستن چیزی است، اما اراده، به سمت آن چیز رفتن و اقدام کردن است؛ از این رو می توان گفت مشیّت، مرتبهٔ ضعیف اراده است که با فعل فاصله دارد و اراده، مرتبهٔ قوی مشیّت و متصل به فعل است (عسکری، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۵۳۶).

«اراده و مشیّت الهی» در کلام متکلمان و محدثان

علامه حلّی می نویسد: «اندیشمندان اسلامی، در مرید بودن خداوند متفقند، اما در این مسئله که آیا اراده، هم سان مشیّت است و یا این که چیزی غیر از آن بوده، اختلاف دارند» (ر.ک: حلّی، بی تا (ب): ۴۰۱). در درستیِ سخن این اندیشمند، همین بس که در آثار برخی متکلمان چنین می نماید که اراده و مشیّت الهی، تفاوت چندانی ندارند و هر دو به یک معنا به کار می روند، اما در نظر گروهی دیگر، تفاوت هایی بین این دو وجود دارد؛ برای نمونه، عده ای اراده را علم به مصلحت یا مفسدهٔ فعل، و مشیّت را خواستن انجام یا ترک فعل می دانند (کلینی، بی تا، ۱: ۱۰۹). هم چنین گفته شده است: متعلق مشیّت، «ماهیت» معلول و متعلق اراده، «وجود» آن است (کلینی، بی تا، ۱: ۱۰۹ ۱۱۰).

علامهٔ مجلسی ذیل روایتی از امام صادق که فرمودند: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ قَبْلَ الأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَه»، می نویسد: «منظور از مشیّت، اراده نیست، بلکه مشیّت یکی از مراتب و اسباب وجود است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۵). از دیدگاه برخی دیگر، ارادهٔ خداوند حادث است و مشیّت او قدیم بوده و ارادهٔ خداوند در فعلش، همان دستور و فعل اوست (تفتازانی، بی تا: ۵۴۷۳) عبدالرزاق لاهیجی معتقد است اراده، مشیّت و اختیار از هم منفک نیستند (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۴۸). علامه حسن زاده آملی نیز در این باره می نویسد: «حیات، قدرت، علم، اختیار، اراده، مشیّت و نظایر آن ها، هریک به حسب مفهوم، غیر از دیگری است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۱۵).

ص: ۲۹

«اراده و مشیّت الهی» در کلام امام رضا

جهت رفع اختلاف در بیان اراده و مشیّت الهی، رجوع به آرای معصومان(ع) لازم می نماید که در این زمینه، احادیث امام رضا مورد استناد واقع می شود. یکی از نکاتی که در این فراز شایستهٔ تذکر است، این که در بسیاری از روایات امام رضا، اراده و مشیّت دو مفهوم جداگانه تلقی شده و حضرت از آن ها به صورت مفاهیم مرادف یاد نکرده اند؛ از اراده و مشیّت در بیشتر روایات حضرت، به عنوان مراحل انجام فعل یاد شده است، به طوری که امام رضا پس از یادآوری مراحل ایجاد یک شیء در خارج، خطاب به یونس بن عبد الرحمن می فرمایند:

«ای یونس! آیا می دانی مشیّت چیست؟» گفتم: نه، نمی دانم. گفت: «مشیّت ذکر اول است»؛ آن گاه امام سؤال فرمود: «می دانی اراده چیست؟» گفتم: نه، نمی دانم. گفت: «اراده، عزم بر چیزی است که مشیّت به آن تعلق گرفته است. می دانی قَدَر چیست؟» گفتم: نه! فرمود: «آن اندازه گیری و مرزبندی است؛ مانند مقدار بقا و زمان فنا.» سپس فرمود: و قضا حکم محکم ساختن و وجود خارجی دادن است»(کلینی،۱۳۶۲،۱:۱۵۸؛ مجلسی،۱۴۰۴ق،۵:۱۱۷).

بر این اساس، «خواست» مراتبی دارد؛ خواستن و قصد اجمالی «مشیّت» است، اما این خواسته وقتی محکم تر و تفصیلی تر شود، به آن «اراده» گفته می شود.

ایشان در روایتی دیگر می فرمایند: «معنای مشیّت، همت کردن به کار است و معنای اراده، اتمام آن کار و معنای قَدَر، تعیین مقدار و مشخصات عمل است؛ هنگامی که خداوند چیزی را مشیّت کند، آن را اراده می کند و وقتی اراده کند، مقدّرش می کند و چون مقدّرش کند، قضایش می کند و انجامش می دهد» (مجلسی،۱۴۰۴ق، ۵: ۱۲۶). هم چنین ایشان، «شاء الله» را به معنای ابتداء الفعل و «اراد» را به معنای ثبوت بر آن مطرح کرده اند (کلینی، ۱۳۶۲، ۱:۱۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق،۵:۱۲۲).

در حقیقت، می توان سخنان ژرف حضرت را چنین تبیین کرد که نخستین نمود در افعال الهی، مشیّت اوست و مراد از آن، تعیّن (۱) علمیِ موجودات به صورت اجمالی است؛ بنابراین، اراده نیز که مرحله ای از مراحل نمود افعال الهی و متأخر از مشیّت است تعیّن علمیِ موجودات خواهد بود. این تعیّن نسبت به مرحلهٔ پیش از خود، اندکی تفصیلی تر و نسبت به

۱- تعیّن در فلسفه و کلام، به معنای امری است که شیء با آن منفرد می گردد و از بقیه چیزها امتیاز پیدا می کند، به طوری که دیگر اشیا در آن هیچ گونه اشتراکی ندارند(ر.ک: فارابی، ۱۳۷۱: ۱۴۳؛ جرجانی، ۱۴۰۸ق: ۶۳).

ص: ۳۰

مراحل بعدی، اجمالی خواهد بود؛ به همین دلیل، امام رضا مشیّت را تصمیم بر انجام فعل، و اراده را اتمام و محکم ساختن آن تصمیم، دانسته اند (ر.ک:کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۷۵).

ارادهٔ حتمی و عزمی (تکوینی و تشریعی)

دانشمندان و متکلمان اسلامی برای خداوند، دو نوع اراده قائلند؛ تکوینی و تشریعی. ارادهٔ تکوینی که تخلف ناپذیر و حتمی است، دربارهٔ انسان به این است که اختیار و آزادی عمل داشته باشد؛ به عبارت دیگر، خداوند متعال به انسان اختیار، اراده و آزادی داد و براساس آزادی او را مکلّف کرد و مورد خطاب خود و دستورات خود قرارداد؛ اما در مقابلِ این اراده، اراده وکراهت تشریعی قرار دارد (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۵: ۱۲۳).

انسان در تکوین، آزاد آفریده شده و از سوی دیگر، ازدرون مجهز به عقل، فطرت و نفس ملهمه و از بیرون به هدایت انبیا و اولیای الهی آراسته شده است؛ هم چنین شیطان و نفس امّاره، او را به بدی و عصیان سوق می دهند. چنین انسانی از جانب خداوند متعال مکلّف به دستوراتی شده و از کارهایی منع گردیده است، و این معنای ارادهٔ تشریعی است. پس برای فهم ارادهٔ الهی لازم است حتماً تفاوت ارادهٔ تکوینی وتشریعی روشن گردد (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۲۹۲۳۱؛ طباطبایی،۱۴۰۲ق، ۵: ۱۲۳؛ ۹: ۴۳؛ ۱۷: ۹۴).

در روایات امام رضا تمایز بین این دو اراده، به خوبی تشریح شده است؛ ایشان در پاسخ به این پرسش فتح بن یزید جرجانی که: آیا معصیت و نافرمانیِ گناه کار، ارادهٔ خدا را بی اثر و خنثی می کند؟ فرمودند:

برای خدا دو اراده و دو مشیّت است؛ یکی ارادهٔ حتمی و یکی ارادهٔ عزمی؛ لذا می بینیم درمواردی، ازچیزهایی نهی کرده که انجام آن را خواسته و به چیزهایی امر کرده که انجام آن را نخواسته است. آیا نمی بینی که آدم و همسرِ او را ازخوردن فلان درخت نهی کرد، با این که می خواست از آن درخت بخورند؟! اگر نمی خواست، آن ها هم نمی خوردند و اگر می خوردند، باید خواست آن دو بر مشیّت خدا که نخواسته، غلبه کرده باشد و خدا برتر از آن است. و نیز به ابراهیم دستور می دهد فرزندش را قربانی کند، ولی از سوی دیگر، این را هم خواسته که سرِ این فرزند از تنش جدا نشود؛ اگر نمی خواست که اسماعیل ذبح نشود، لازمه اش این بود که مشیّت ابراهیم بر مشیّت خدا غلبه کند (کلینی،۱۳۶۲، ۱:۱۵۱؛ کلینی، بی تا، ۱: ۲۰۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵: ۱۰۱).

ص: ۳۱

این روایت، ناظر به این حقیقت است که آنچه از بشرخواسته شده، باید در مقام اطاعت و به صورت اختیاری انجام شود که در نهایت، آن را از حالت جبر بودن خارج می کند؛ در غیر این صورت، برخلاف نظام آزمایش و زندگی بشر خواهد بود. قائدتاً این گونه امور، تکوینی اند و نباید انتظار داشت همواره با خواست خداوند همراه باشد؛ به عبارت دیگر، گاه چیزی مورد ارادهٔ تکوینی خداوند قرار می گیرد، اما خواست حقیقیِ خداوند نیست.

حضرت در این روایت، ارادهٔ تکوینی را ارادهٔ «حتم» و ارادهٔ تشریعی را ارادهٔ «عزم» نامید و دربارهٔ ارادهٔ دوم گفته است: «ینهی و یشاء»؛ به این معنا که انجامِ آن را می خواهد، اگر چه از آن نهی کرده و عدم وقوع آن را خواسته است. در این جا نهی خدا، نهی تشریعی است، اما خواستهٔ او خواستهٔ تکوینی است. حضرت ارادهٔ تشریعی را متعلّق به فعل دانسته، از حیث این که زیبا، شایسته و غیرقبیح است. حضرت برای موردی این چنین، داستان گناهِ حضرت آدم را مثال می آورد که خداوند، آدم را از خوردن میوهٔ درخت نهی کرد، حال آن که ارادهٔ خدا ایجاب می کرد که از آن میوه تناول کند، زیرا خداوند، آدم را برای زندگی در زمین و جانشینیِ خود در آن آفرید؛ بنابراین، ارادهٔ تشریعیِ او مخالف با ارادهٔ تکوینیِ اوست.

این گونه سخنانِ رسیده از اهل بیت(ع)، پاسخ گوی شبهات بسیاری بر آیات قرآن دراین زمینه است؛ مانند آیهٔ ۹۹ سورهٔ یونس: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لآمَنَ مَنْ فِی الأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً»؛ اگر پروردگار تو بخواهد، همهٔ آنان که در زمینند، ایمان می آورند. و آیهٔ ۹ سورهٔ نحل: «وَ لَوْ شاءَ لَهَداکُمْ أَجْمَعِینَ»؛ اگر خدا می خواست، همگان هدایت می شدند؛ بدین گونه که مشیّت و خواسته در این آیات، مشیّت تکوینی است و خداوند اگر می خواست همه مؤمن باشند، به ارادهٔ تکوینی چنین می کرد، اما خلاف ارادهٔ او انجام می گیرد. با این توضیح، ابهام تناقض بین این دسته از آیات و آیات دیگر که حاکی است: خداوند، همهٔ مردم را هدایت کرده و راضی نیست بندگانش کافر شوند، رفع می شود، زیرا خواست و مشیّت خداوند متعال در این گونه آیات، مشیّت تشریعی از ناحیهٔ امر و نهی و برانگیختن و بازداشتن برای هدایت و ارشادکامل است.

برای روشن تر شدن موضوع، ضروری است که ارادهٔ حق تعالی با ارادهٔ انسان سنجیده شود تا در پرتو آن، به برخی ابهامات مزبور، پاسخ داده شود.

ارادهٔ خداوند و ارادهٔ انسان

یکی از نعمات بزرگِ خداوند این است که در مقام منّت به انسان، اراده را به او موهبت نموده و او را صاحب اراده و مشیّتی کرده است که اساسِ سعی و کوشش وی بوده و با این نیرو

ص: ۳۲

می توانـد به حرکت خویش ادامه دهد. انسان در داشـتن نیروی اراده مجبورخواهد بود؛ یعنی خواه ناخواه دراثر نیازهای بی شـماری که هرلحظه متوجه وی می گردد، ناگزیر بایـد نیروی ارادهٔ خویش را به کار برد و نقص و نیاز خود را رفع کند؛ اما شـکی نیست که اراده و اختیار به مفهومی که درانسان وجود دارد، درخداونـد متعال راه ندارد و این از کلام امام رضـا قابل برداشت است. صفوان بن یحیی گوید: به امام رضا گفتم: مرا از ارادهٔ خداوند و بندگان خبر دِه! حضرت نیز در پاسخ، ارادهٔ خداوند و انسان را این گونه وصف فرمودند:

ارادهٔ مخلوق عبارت است از خواستِ باطنی که پس از آن، فعل واقع می شود، اما ارادهٔ خداونـد احـداث و ایجادِ اوست و لاغیر، چه خداوند تأمل، فکر، تصـمیم و قصد ندارد و این صـفات از صفات ممکنات و از ساحت خداوند، منتفی است. ارادهٔ خدا فعل است و نه جز این و هنگـامی که به چیزی می گویـد: موجود بـاش! پس موجود می شود، بـدون آن که به لفـظ و سـخن بـا زبـان یا تفکر و اندیشه دربارهٔ آن که خالی از کیفیت و چگونگی است نیازی داشته باشد؛ همان گونه که خود دارای کیفیت و چگونگی نیست (۱) (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۹؛ کلینی،۱۳۶۲، ۱: ۱۴۸؛ مجلسی،۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷).

همـان گونه که از ظاهرِ روایت برمی آیـد، «امر »(۲) در این جا صـیغه لفظی نیست، زیرا خداونـد منزه از آن است که برای تحصـیل اوامرش از الفاظ مدد جوید؛ چنان که اراده و افعال خداوند هیچ تشابهی با اراده و افعال مخلوقات ندارد، بلکه مراد از امر، حاکمیتِ نظام و قوانین خداوند بر عالم هستی است و برای پیدایش چیزی در نظام هستی، فقط ارادهٔ خداوند نیاز است و هیچ علّت دیگری در تحقق آن دخیل نیست؛ به بیان دیگر، مراد ازکلمهٔ «کُن»، امرِ ابداعی، تکوینی و وجود منبسط است؛ چنان که گویند: به واسطه کلمهٔ «کُن» نوری، تمام موجودات برسبیل وجود ابداعی، دفعه واحده ازذات حق صادر شده اند (ملاصدرا، بی تا، ۳: ۹۷).

حضرت در این روایت، با بیان متکلمانه، ارادهٔ بشـر را عبارت از همان خطور و تصمیم دانسته است که ابتدا در روان پدید می آید و سـپس منجر به فعـل خـارجی توسـط جوارح او می گردد؛ به عبارت واضـح تر، ارادهٔ بشـر در این روایت، به معنای خواستِ باطنی است که پس از

۱- «الإِرَادَهُ مِنَ الْمَخْلُوقِ الضَّمِیرُ وَ مَا یَبْدُو لَهُ بَعْدَ ذَلِکَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لاغَیْرُ ذَلِکَ لأَنَّهُ لایُرَوِّی وَ لایَهُمُّ وَ لایَتَفَکَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِیَّهٌ عَنْهُ وَ هِیَ مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ فَإِرَادَهُ اللَّهِ هِیَ الْفِعْلُ لاغَیْرُ ذَلِکَ یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ بِلا لَفْظٍ وَ لانُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لاهِمَّهٍ وَ لاتَفَکُّرٍ وَ لاکَیْفَ لِذَلِکَ کَمَا أَنَّهُ بِلا کَیْف.»

۲- یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ

ص: ۳۳

تصور فعـل و تصـدیق به فایـده و سازگـاری آن بـا غرایز و طبایع، اشتیاق و علاقه در نفس انسان حاصل می شود که موجب رجحان طرف فعل نسبت به عدمش می گردد؛ اما ارادهٔ مقام کبریایی، ایجادِ امرخواسـته درخارج است و جز آن نیست، زیرا بشر جز اراده و تصـمیم، مقـدمات دیگری برای ایجاد و عمل لازم دارد، در صورتی که ارادهٔ خداونـد، حتمی و قاطع است و عبارت از همان تحقق خواست درخارج است، بدون این که به امردیگری وابسته باشد. ازآن جا که ارادهٔ خداوند متعال، صفت فعل و ظهورِخواسته است و ارادهٔ او حتمی و قـاطع است، به قیـد دیگری محتـاج نخواهـد بود و سـاحت او منزه از نیروی تفکر یا همت و یا تصـمیم است (ر.ك: حسینی همدانی،۱۳۶۳، ۳: ۱۱۵).

یزید بن عمیر بن معاویه در روایتی آورده است :(۱)

در مرو به خدمت امام رضا رسـیدم و از حضـرت پرسیدم: آیا دربارهٔ اعمال بندگان، مشیّت و ارادهٔ خداوند، ساری و جاری است؟ حضـرت فرمود: «اراده و مشـیّت خداونـد در مورد طاعات، عبارت است از: دسـتور و رضایت خداوند به آن و کمک کردن بندگان در انجام آن، و مشیّت خداوند در مورد معاصی عبارت است از: نهی و خشمگین کردن از آن عمل و یاری نکردن بندگان در انجام آن.» پرسـیدم: آیا خداونـد دربارهٔ اعمال بندگان «قضا» دارد؟ فرمود: «آری؛ بندگان هیچ کاری، چه خیر و چه شـر انجام نمی دهند، مگر این که خداونـد دربارهٔ آن کار، قضایی دارد.» پرسـیدم: معنای قضاچیست؟ فرمود: «معنای آن، این است که خداونـد حکم می کند آن ثواب و عقابی که در دنیا و آخرت به خاطر اعمالشان مستحقّ آن هستند، به ایشان داده شود» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۲۴).

طبق آنچه از روایت شـریف مسـتفاد می گردد، حضـرت میان طاعت و معصـیت تفاوت گذاشـته و معتقدنـد، هنگام اطاعتِ انسان از خداونـد، ارادهٔ او بـا هردو قسـمش تکوینی و تشـریعی در انجـام فعلِ طاعت نقش دارد، اما در معصـیت، تنها ارادهٔ تکوینیِ خـداوند دخـالت دارد، بـا آن که از جهت تشـریع، نه تنهـا معصـیتِ آدمی آن را اراده نکرده، بلکه از آن اکراه دارد. بنـابراین، ارادهٔ تکـوینیِ خداونـد در هر دو فعـلِ طـاعت و معصیت دخیـل است، زیرا هیـچ فعلی وجود نمی یابـد، مگر آن که قضای خـدا درآن فعل جریان دارد.

۱- اصل روایت درباره ی مسئله ی «جبر و تفویض» است و نگارنده جهت تلخیص، بخش مربوط به «اراده» را مطرح می کند.

ص: ۳۴

متعلقات مفهوم «اراده»

پیش تر اشاره شد که بسیاری از دانشمندان فرقه های اسلامی در این که خداوند متعال مرید است، اتفاق نظر دارند، اما در تفسیر و تبیین جایگاه آن متفق نیستند (ر.ک: حلّی، بی تا (ب): ۴۰۱. برای کسب اطلاعات بیشتر: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۱). مسلماً طریق صحیح رجوع به روایات معصومان(ع) با توجه به همهٔ عظمت، اهمیت و برجستگیِ خاص در ژرف نگری ها و دریافت لایه ها، حقایق وکشف تأویلات است، نه در فهم معانی از ظواهر؛ بر این اساس در صورتی که بیانات ژرف آن ها به درستی فهم شود، دیگر نمی توان نقش ثانوی و متأخر از بیاناتشان قائل شد. امام رضا نیز طبق مسلک خویش، گاه به صورت مناظره و گاه به صورت پرسش و پاسخ هایی، نظریه های کلامی خویش را دربارهٔ اسما و صفات الهی ابراز داشته و با عنایت و توجه کامل به شبهات و تحریفات منکران و دشمنان دین خدا، پاسخ گفته و مجال هرگونه مغالطه را از مدعیان سلب کرده اند؛ بدین روی، جای دارد برخی متعلقاتی را که در ارتباط با مفاهیم اراده و مشیّت الهی بوده است، با ذکر شواهدی از بیانات گهربار حضرت

برای تبیین جایگاه اراده و مشیّت در میان آن ها مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

تغایر علم و اراده

اشاره

در قرآن کریم و روایات اهل بیت(ع) به بیان های گوناگون، بر «عالِم» بودن خداوند تأکید شده است؛ بدین سان، معرفتِ علم خداوند متعال، یکی از نفیس ترین معارف الهی است. در روایات معصومان(ع) ضمن اثبات علمِ نامتناهی برای پروردگار، علیّت علم الهی برای مخلوقات نفی ،(۱) و خلقت به اراده و مشیّت خداوند نسبت داده شده است. بر پایهٔ این روایات، اراده و مشیّت، از صفات فعل خداوند و غیر از علم او بوده است. با این حال، برخی متکلمان اسلامی ماهیت اراده و مشیّت خداوند با علم او را، مغایرِ هم ندانسته و در توجیه عقاید خود در این باب، نظریات گوناگونی ارائه داده اند که به برخی از آن ها اشاره خواهیم کرد.

۱- برای نمونه: از امام علی روایت شده: «کانَ اللهُ... عَالِماً إِذْ لامَعْلُوم» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۳۹)؛ خداوند... عالِم بود آن گاه که معلومی نبود. و نیز امام صادق فرموده اند: «لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزّوَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لامَعْلُومَ» (کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۹)؛ خداوند، از ازل پروردگارِ ماست و علم، ذات او بود، درحالی که معلومی وجود نداشت.

ص: ۳۵

الف) نظریهٔ علم و امر

شیخ مفید می گوید:

متعلّق ارادهٔ الهی، کارهای خدا و بندگان است. ارادهٔ خداوند، علم اوست به نظام احسن یا مصلحت نهفته درکارها؛ علمی که سبب آفرینش پدیده ها و انجام کارها در زمان های معین می شود. وصفِ ذات حق به ارادهٔ ازلی، همانا وصف ذات او به علم ازلی است. وقتی ارادهٔ حق به کارهای انسان تعلق می گیرد، مراد آن است که خداوند، انسان را به انجام آزادانهٔ کارها فرمان می دهد؛ بدین سان، ارادهٔ خداوند به دو معنا باز می گردد: یکی علم، یعنی آفرینش و دیگری امر، یعنی تکلیف (مفید، ۱۹۹۳، ۱۸).

به بیان دیگر، ارادهٔ تکوینی خداوند نفس فعلِ مخلوقات اوست و ارادهٔ تشریعی الهی، امر به فعل یا همان اوامر و نواهی خداوند است (معتزلی، بی تا، ۶: جزء۲، ۳).

ب) علم به مصلحت

در دورهٔ پس از شیخ مفید، تفسیر اراده به معنای «العلم بالمصلحه الداعیه» رایج گردید (ر.ک: طوسی، بی تا: ۱۵۹). از نظر قائلان به این نظر، ارادهٔ خداوند نوعی علم است؛ آن هم به مصلحت نهفته در فعل، که همان داعی است. چنین تعریفی از اراده را اولین بار، ابواسحاق نوبختی ارائه داده بود. وی اراده را خود داعی می دانست، نه زاید بر آن (حلی، بی تا (ب): ۳۱۴). بر اساس این تعریف، منظور از ارادهٔ خداوند، علم خدا به مصلحتِ نهفته در فعل است که ایجاد آن را ایجاب می کند و به این دلیل، اراده را صفت ذاتی می دانند و نه از صفات فعل (ر.ک: طوسی، بی تا: ۱۵۹). و معنای مرید بودن حق تعالی هم آن است که هرگاه کاری را مصلحت بداند، انجامش می دهد؛ چنان که اشیای عالم را به تدریج و آن گاه که مصلحت دانسته، آفریده است (حلّی، بی تا (الف): ۹۵).

ج) علم به اصلح

بنابراین نظریه، ارادهٔ خداوند، نفس داعی است و آن، علم الهی به اصلح است؛ یعنی اراده عبارت است ازعلم خدا به صلاحی که در امور نهفته است. علامه مجلسی می نویسد: «بدان که ارادهٔ خدای متعال، همان گونه که بیشتر متکلمان شیعه برآنند عبارت است از: علم به خیر و نفع و آنچه صالح تر است و ورای علم، چیزی را نسبت به خدای متعال، ثابت نمی کند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۳۷).

ص: ۳۶

حکمای الهی نیز بر این معنا تصریح کرده و گفته انـد که ارادهٔ حق تعالی، عین علمِ او به نظام احسن است و این علم، منشأ آفرینش جهان به شـمار می رود (ابن سینا، ۱۳۱۵ق: ۹۳۹۷؛ ملاصدرا، بی تا، ۲: ۳۱۶). ملاصـدرا نیز گفته است: «خدا مُرید است، یعنی او از ذات خود آگـاه است و از علم به ذات، علم به نظـام خیر، برخیزد و می دانـدکه این نظام چگونه به صورت قطعی تحقق می پـذیرد» (ملاصـدرا، بی تا، ۶: ۳۱۶). وی این سـخن را در بخش هـای مختلف اسـفار (ملاصـدرا، بی تـا، ۶: ۳۳۱) آورده، وحکیم سـبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۲) نیز آن را در شرح الاسماءالحسنی پذیرفته است.

این نظریه هرچنـد در میـان متأخرین از شـهرت بسـزایی برخوردار است و حتی محقّق خراسانی در بحث «اتحاد طلب و اراده» بر این نظر صـحه نهـاده است (محقق خراسانی، بی تا، ۱: ۶۵ ۶۶)، امـا چنین تفسیـری از اراده، در واقع انکـار اراده است، و از آن جایی که علم خداونـد عین ذات مقدس اوست، انسان برای شـناخت علم خداوند همچون معرفت ذات مقدس او، هیچ راهی ندارد جز این که خود خداونـد معرفت خودش و علمش را به او عطا کند. پس چنان که خداوند خودش را به بنده ای بشـناساند، او به خداوند و عالم بودنش معرفت خواهد داشت، همان گونه که ائمه اطهار(ع) بدین شناخت نایل شده اند.

از نظر روایات رسـیده از معصومان(ع)، بی تردیـد علم الهی با ارادهٔ الهی تغایر دارد و با آن یک سان نیست، زیرا ارادهٔ پروردگار از صفـات فعلِ اوست (۱)؛ همان گونه که امام رضـا در مجلس مـأمون برای سـلیمان مروزی، متکلم برجسـتهٔ خراسان که معتقـد بود اراده عین علم پروردگار است، فرمودند:

اراده و علم مسـاوی نیسـتند، چراکه نفیِ معلوم به معنـای نفیِ علم نیست؛ در حالی که با نفی مراد، بودنِ اراده هم نفی می شود، زیرا اگر چیزی اراده نشود، اراده در کار نخواهد بود؛ در حالی که علم ثابت است، هرچند معلوم نباشد (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۸۶).

و در روایتی مشابه از حسـین بن بشار نقل شده: از علی بن موسـی الرضا پرسـیدم: آیا خداونـد چیزی را که موجود نشده، می داند که اگر موجود شود چگونه خواهد شد یا امور غیرموجود را نمی داند؟ حضرت فرمودند:

همانا خداوند متعال، عالم به اشیاست، پیش از آن که موجود شوند. خداوند متعال می فرماید: «همانا ما آنچه را شما انجام می دهید استنساخ می کنیم»

۱- روایات رسیده در زمینهٔ صفت فعل یا ذات بودن اراده، در ادامه خواهد آمد.

ص: ۳۷

(جاثیه: ۲۹) و دربارهٔ دوزخیان می فرمایـد: «اگر بازگردانده شوند، دوباره به آنچه از آن نهی شده اند، بازخواهند گشت»(انعام: ۲۸) و آن گـاه که فرشـتگان گفتنـد: «آیـا در زمین کسـی را قرار می دهی که در زمین فسـاد کرده و خون هـا بریزد، در حـالی که مـا با ستایش تو را تسبیـح می گوییم و تقدیس می کنیم»(بقره:۳۰)، خداوند فرمود: «همانا من می دانم آنچه را شما نمی دانید»(بقره:۳۰). پس علم خـدا از ازل و قـدیم، پیش از خلـق اشـیا بوده است. «فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّنَا وَ تَعَالَى عُلُوّاً كَبِيرا» خداونـد، اشـیا را طبق مشیّت و خواست خود آفریـد و علمش به آن هـا پیش از خلقِ آن هـاست. و پروردگار ما از ازل، دانا، شـنوا و بیناست (صـدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۸).

پس بودن و نبودن همـهٔ امور ممکن، از ازل به علم ذاتی، برای خداونـد متعـال مکشوف است؛ نیز آنچه بعـد از نبود، اراده و مشـیّت خداوند بر بودنش تعلق می گیرد، برای خداوند مکشوف است و خداوند جاهل برآن نیست که چگونه خواهد شد.

افزون بر این هـا، ایوب بن نوح به امـام رضـا نوشت: آیـا خـدا به اشـیا پیش از آن که خلقشـان کنـد، عـالم است یا علم او به اشیا هنگـامی است که آفرینش آن هـا را اراده می کنـد؟ که در این صورت، علمِ او به مخلوقـاتش به هنگـام خلق و ایجاد آن ها خواهد بود؟حضرت در پاسـخ وی به خطّ مبارك خویش نوشـتند: «خداونـد از ازل پیش از آن که اشـیا را خلق کند، به آن ها عالم است؛ همانند علمِ او به اشیا بعد از خلقتشان» (کلینی،۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۸).

آنچه از این روایات مسـتفاد می شود این است که ارادهٔ آفرینش و عدم آفرینش اشیا هیچ تأثیری در علم خداوند ندارد. این موضوع بـا توجه به حقیقت علم کاملاًـ روشن است، زیرا بـا توجه به حقیقت علم درمی یـابیم که علم غیر از معلوم است و معلومات در مرتبهٔ علم، به هیـچ نحـو، وجـود و ثبوت و تحققی ندارنـد؛ پس معلوم هیـچ نقش و مـدخلیتی در تحقق علم نـدارد، بلکه علم ثـابت است، هرچنـد معلومی در کار نباشـد. حضـرت در حـدیثی به این حقیقت تصـریح فرمودنـد: «برای خداوند معنای ربوبیت بود، آن گاه که مربوبی نبود؛ حقیقت الوهیت بود آن گاه که مألوهی نبود؛ معنای عالم بود، درحالی که معلومی در کار نبود» (صـدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۵؛ مفید،۱۴۱۳ق: ۲۵۳).

در این جا می توان به شـیوهٔ متکلمان، نتیجـهٔ بیان حضـرت را در قـالبی منطقی بـدین صورت تقریر نمود: علم خداونـد، همـهٔ امور موجود و معـدوم و حتی امور محال را نیز دربر می گیرد و خداوند به همهٔ نظام های ممکن و همهٔ اطوار ممکن آن ها، در عرض هم علم دارد. خداونـد، هم زمان، به آنچه تقـدیر فرموده و اموری که هیـچ گاه به وجود نخواهد آمد، عالم است و علم او اقتضای تعیّن هیچ یک از نظام های ممکن را ندارد؛ پس علم، علت تحقق نظام خاصی از

ص: ۳۸

میان سایر نظام های ممکن نیست؛ در نتیجه، تعیین نظام یا تغییر و تبـدیل در مخلوقات، هرگز موجب تغیّر در علم ذات خداونـد نمی شود، چراکه ممکنات در مرتبـهٔ ذات و علم او نیسـتند. آنچه نظام ممکن را تعیّن می بخشـد و سـبب تحقق آن می شود، علم خداوند نیست، بلکه اراده و مشیّت اوست.

اراده و مشیّت الهی، متصف به کدامین وصفند؟

متکلمان، صـفات خداوند را دو قسم می دانند: صـفات ذات و صـفات فعل. صفات ذات، صفاتی اند که عین ذات وثابت در ذاتند و اتصاف خداونـد به ضـدّ آن محال است؛ماننـد: علم، قـدرت، حیات و... اما صـفات فعل، صـفاتی انـد که عین ذات خداوند نبوده و ثابت هم نیسـتند؛ به علاوه، می توان خـدا را به ضدّ آن متصف کرد؛ مانند: خشم و رضا، عفو و انتقام، قهر و لطف و... (صدوق، بی تا: ۲۷).

پس از ذکر این مقدمهٔ کوتاه، کلام در این است که آیا «اراده» جزء صفات ذاتیِ خداوند است یا صفات فعلیِ او؟ در صورتی که از صفات ذاتی باشـد، آیا زاید بر ذات است یا عین ذات؟ برخی متکلمان بر این عقیده اند که ارادهٔ خداوند، علمِ به اصـلح و عین ذات است و غیر از این معنـا، چیزی را برای خـدا اثبـات نمی کننـد. در مقابـلِ این رأی، قـول دیگری است و آن این که ارادهٔ خداونـد از صفات فعل است، نه از صـفات ذات (قاضـی عبـد الجبار، ۱۴۰۸ق: ۴۳۹۴۴۷؛ ابن فورک، بی تـا: ۶۹). گروهی دیگر چون اشـاعره، اراده را یکی از صفات هفت گانه: علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام دانسته اند (جوینی، ۱۳۶۹ق: ۷۹۹۴).

تکیهٔ امام رضا نیز در این معناها، روی معنای دوم است. حضـرت در روایتی می فرمایند: «مشیّت و اراده، از صـفات افعال خداوند است؛ پس اگر کسـی گمان کند خداوند هم چنان خواستار و خواهان است، او یگانه پرست نیست» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۳۸؛ کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴: ۱۴۵). (۱)

با دقت در کلام حضـرت که در عین سـادگی، روانی و قابـل فهم بودن، حـاوی نکـات دقیق علمی و منطقیِ بسـیاری است، درمی یـابیم که تعلق اراده به ذات ازلیِ خداونـد محـال است، زیرا اراده، تنها به امور حادث تعلق می گیرد؛ پس اراده، صـفت ذات و ازلیِ خداوند نیست. حضرت در این روایت به این نکته اشاره می فرمایند که حقیقت «کُن» از سوی خداوند، همان ساختن است و

۱- روایت دیگری نیز در بخش «اراده خداوند و اراده انسان»، به صورت ضمنی به این مسئله اشاره دارد.

ص: ۳۹

هرچه بـا «كُن» سـاخته مى شود، در حقيقت مصـنوع است؛ از اين رو «كُن فَيَكون»، معـادل «ايجـاد و وجود» است؛ «بلالفـظ و لا نطق بلسان» (عطاردى،۱۴۰۶ق، ۱:۲۱). «كُن» الهى، صدايى نيست كه با گوش شنيده شود، ندايى نيست كه به گوش برسد و لفظى نيست كه بر زبان جارى شود.

اين مطلب اراده، صـفت فعل است از ظاهرِ آيـهٔ شـريفه اى كه امام رضـا بدان اسـتدلال كرده، نيز به خوبى قابل اسـتفاده و اسـتنباط است؛ از آن جمله اين كه اراده در اين آيه، به «إذا» مقيد شده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَـيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (يس: ۸۲)؛ اگر اراده وصفِ ذات مى بود، بايد همواره موجود باشد، در حالى كه «إذا» براى شروع و آغاز زمان چيزى است.

حضرت افزون بر عـدم پـذيرش ذاتى بودن وصف اراده، زايـد بر ذات بودن آن را هم عقيدهٔ باطلى تلقى كرده و به نكتهٔ اساسـى و مهمى دربارهٔ چنين اعتقاد باطلى كه صفات خداوند متعال زايد بر ذات است اشاره مى كنند:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدِ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرى وَ لَيْسَ مِنْ وَلايَتِنَا عَلَى شَيْ ءٍ ثُمَّ قَالَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً سَمِيعاً بَصِيراً لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلُوّاً كَبِيراً (صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۱۹).

منظور حضـرت از اين گفتار، بـدين قرار است كه اگر صـفات خداونـد افزون بر ذات باشـد، بايـد ماننـد ذات خداونـد، قديم و ازلى باشد؛ در اين صورت، بايد معبود ديگرى را در كنار خداوند متصور شد، در حالى كه تصور تعدد و كثرت در هر امرى، مسـتلزم آن اسـت كـه آن امر محـدود باشـد و هر امر محـدودى، مخلـوق است، در حـالى كه خداونـد چنين نيست. پس ذات الهى به چيزى جز ذاتش نيازمنـد نيست و اگر صـفاتش زايـد بر ذاتش باشـد، از دو حال خارج نيست، زيرا آن صـفات يا قديمنـد يا حادث؛ اگر قـديم باشـند، تعـدد قدما لازم است و به تعبير امام رضـا فَقَـدِ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرى چنين امرى محـال است، و اگر حـادث باشـند، به بداهت عقل باطل است، زيرا در اين صورت، داراى نقص و نياز خواهد بود.

بحث بر سرِ حادث بودن اراده يا صفت ذات يا قديم بودن آن، در مناظرهٔ امام رضا با سليمان مروزى به تفصيل مطرح شده است:

امام رضا به سـليمان مروزى فرمودند: «سؤالى را كه در ذهن دارى، مطرح كن!». سـليمان عرض كرد: چه مى فرماييد دربارهٔ كسانى كه اراده را ماننـد حىّ و سـميع و بصـير و قدير اسم و صـفت براى خداوند به حساب مى آورند؟ امام رضـا در پاسـخ او فرمودند: « شما مى گوييد: چون مشيّت و ارادهٔ خداوند به خلق موجودات تعلق گرفت، اشياء پديد آمدند و گونه به گونه شدند، ولى هيچ گاه

ص: ۴۰

نمی گوییـد: چون خداوند شـنوا و بینا است، اشـیاء حادث و مختلف شدند. این گفته شـما دلیل است که اراده مانند صـفات سـمیع، بصیر و قدیر خداوند نیست» (صدوق،۱۳۷۸ق، ۱: ۱۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق:۴۴۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۹۶).

منظور امام رضا که فرمودند: «شـما می گویید و... شما نمی گویید» درحقیقت بیان علّت تفاوت صفت اراده با دیگر صفات سمیع، بصـیر و قـدیر است؛ بدین گونه که اراده ازصـفات فعل است، اما سـمیع، بصـیر و قدیر از صـفات ذات خداوند است که از ذات حق انتزاع می شود؛ افزون برآن که حضـرت با این سـخن نشان می دهندکه علت حدوث اشـیا و مسـبوقیت آن ها به عدم زمانی که اشـیا درآن زمـان نبودنـد و پس ازآن پدیـد آمدنـد، آن است که پیش از این پدیـدار شـدن یا به تعبیر دیگر حادث شـدن، بایـد اراده ای باشـد، چنان که علت گوناگون بودن اشـیای پدیـد آمـده نیز تعلق اراده های گوناگون به این اشـیا بوده است؛ بنابراین اشـیا حادثند، چون پیش ازحدوث آن ها، ارادهٔ خداوند وجود داشته و به آن ها تعلق گرفته است؛ نیز اشیا اختلاف دارند، چون ارادهٔ خداوند یک سـان به آن هـا تعلق نمی گیرد، بلکه گوناگون است. بنابراین، چنین اراده ای خود بایـد حادث و مسـبوق به عـدم باشـد. اما صـفات سمیع (شنوا) و بصیر (بینا) این گونه نیستند، زیرا پیش از این دو صفت، عدمی نبوده است؛ پس این صفات حادث نیستند، بلکه ازلی و قدیمند. هم چنین صفات سمع و بصر، مختلف و گونه به گونه نیز نیستند، چون خداوند متعال هنگامی که صداهای مختلف وجود نداشت، یعنی در ازل، سمیع و شنوا بود؛ نیز هنگامی که دیدنی های متفاوت وجود نداشت، یعنی در ازل، بصیر و بینا بود.

آن گاه سلیمان مروزی به حضرت گفت:

پس خـدای متعال همواره مریـد دارای اراده بود. حضـرت به او پاسـخ دادند: «ای سـلیمان! ارادهٔ خداوند چیزی غیر از ذات اوست؟» سلیمان پاسخ داد: آری! حضرت فرمودند: «در این صورت، تو همواره با خداوند چیزی را ثابت کرده ای که غیر از اوست و همواره بـا او همیشـگی و ازلی اسـت.» سـلیمان عرض کرد: نمی خـواهم چنین چیزی را ثـابت کنم! حضـرت فرمودنـد: «پس می گـویی آن چیزکـه غیر از خداونـد اسـت، اراده ای است که ازلی نبـوده، بلکه حـادث است؟» سـلیمان گفت: نه! منظـور من این نیست که اراده حادث است. در این هنگام، سـلیمان در سـخنان خود آشـکارا دچار تناقض گویی شده بود ...حضرت پس از آن، دوباره مسـئله را مرورکرده و گفتند: «سـلیمان! اراده حادث است، زیرا هر چیزی اگر ازلی نباشد، ناگزیر حادث است و اگر حادث نباشد، لزوماً ازلی است»

ص: ۴۱

(صدوق، ۱۳۷۸ق، ۱: ۱۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۴۵؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۳۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۴۹: ۱۷۷).

استناد حدوث اراده به امر بدیهی

همان گونه که روشن شد، حضرت حدوث ارادهٔ الهی را، که امری نظری است، با ارجاع و استناد به این امر بدیهی، که اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، قابل فهم و پذیرش کرده است؛ بنابراین، شیء واحد نمی شود، هم ازلی و هم حادث باشد، هم چنان که نمی شود نه ازلی باشد و نه حادث. ازلیت و حدوث، نقیضِ یکدیگرند و هر دو طرفِ نقیض از یک موضوع رفع یا سلب نمی شوند، زیرا رفع دو طرف نقیض، مستلزم جمع آن دوست؛ چنان که این مطلب را ابن سینا به دقت بررسی کرده است. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۸، ۱: ۵۳).

ازلی بودن اراده ممتنع است، زیرا هر اراده ای علتِ تحقق مراد خود است، اما به موجودی که ازلی باشد، ذات خداوند اراده ای تعلق نمی گیرد، زیرا ذات خدای متعال، ازلی است و همواره بوده است، بدون آن که پیش از وجودش عدمی باشد؛ به دیگر سخن، وجود او مسبوق به عدم نباشد. چنین موجودی با ویژگی ازلیت، به تعلق اراده برای پیدایش و وجود یافتن نیازی ندارد، اما درمقابل، متعلق اراده که همان مراد یا فعل خارجی است، محال است که ازلی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷۹).

نتیجه گیری

بنابر مباحث مبتنی بر روایات امام رضا روشن گردید که:

۱. میان علم و اراده و مشیّت الهی، از نظر مفهومی تفاوت است.

۲. ارادهٔ الهی به «تکوینی» و «تشریعی» تقسیم می شود.

۳. ارادهٔ الهی، از صفات فعل خداوند است و عین ذات و عین علمِ خداوند نیست.

۴. نظر برخی متکلمان که ارادهٔ خداوند را همان علم به اصلح و عین ذات الهی می دانند، صحیح نیست.

۵. اگر اراده، صفت ذات باشد، مستلزم حدوث ذاتی باری تعالی است، زیرا اراده حادث است و از حدوث آن، حدوث ذات لازم می آید، در حالی که ذات حق، قدیم است؛ پس اراده، صفت فعل است، نه ذات.

۶. اگر اراده را صفت ذات بدانیم، قدم عالم (مراد) لازم می آید، زیرا مراد از اراده جدا نمی شود؛ پس اراده، صفت فعل است، نه ذات.

ص: ۴۲

۷. تأویل روایات و عدول از معنای ظاهری آن ها باید همراه دلیل و قرینه باشد، وگرنه ظاهر آن ها حجت است؛ از این روی، تأویل گروهی از متکلمانکه معتقد به ذاتی بودن صفاتند، درست نیست، زیرا ایشان، روایات دالّ بر فعل بودن صفت اراده را تأویل می کنند و معتقدند منظور از روایات، آن است که ارادهٔ خداوند مانند ارادهٔ بندگان، کیف نفسانی نبوده و در خارج بین علم به اصلح و وجود فعل، فاصله ای نیست؛ برخلاف ارادهٔ بندگان که پس از موازنه و علم به صلاح، کیف دیگری به نام اراده بین فعل و علم به صلاح فاصله است. اما باید توجه داشت که این توجیهات، با ذکر اخبار مذکور و روایات بسیار دیگری از سایر ائمه(ع)، ناسازگار است.

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۳۹۱ق)، غایه المرام فی علم الکلام، تحقیق: عبداللطیف حسن محمود، قاهره، المجلس الاعلی للشوون الاسلامیه لجنه احیاء التراث الاسلامی.

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۸)، الهیات شفا، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، امیرکبیر.

۳. همو، (۱۳۱۵)، دانشنامه علائی، تصحیح و تحشیه: احمدخراسانی، تهران، شرکت مطبوعات.

۴. ابن فارس، ابوالحسن احمد، (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغهٔ، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر.

۵. ابن فورک، ابی بکر محمد بن الحسین، (بی تا)، مجرّد مقالات اشعری، بیروت، دارالمشرق.

۶. تفتازانی، سعد الدین، (بی تا)، شرح العقاید النسفیه (حاشیه تفتازانی)، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، فلسفه الهی از منظر امام رضا، قم، اسراء.

۸. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵)، خیرالاثر در رد جبر و قدر، قم، مرکز انتشارات حوزه علمیه قم.

۹. حسینی همدانی، محمد، (۱۳۶۳)، درخشان پرتوی از اصول کافی، قم، چاپخانه علمیه قم.

۱۰. حلّی، ابن فهد (الف)، (بی تا)، الرسائل العشر، قم، جامعه مدرسین و مؤسسه نشر اسلامی؛

۱۱. (ب)، (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه اعلمی.

۱۲. حلّی، جمال الدین، (۱۳۶۳)، انوارالملکوت، تحقیق: محمّد نجفی الزنجانی، قم، الرضی.

۱۳. جرجانی، علی بن محمد، (۱۴۰۸ق)، کتاب التعریفات، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۶۸)، الصحّاح، تحقیق: احمدعبدالغفور عطا، تهران، امیری.

۱۵. جوینی، امـام الحرمین، (۱۳۶۹ق)، الارشاد الی قواطع الادلّه فی اصول الاعتقاد، تحقیق: دکترمحمـد یوسف موسـی، مصـر، مکتبه الخانجی.

۱۶. خراسانی، محمدکاظم بن حسین، (بی تا)، کفایهٔ الاصول، قم، مؤسسه آل البیت(ع) لاحیاء التراث.

۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم.

۱۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲)، شرح الأسماءالحسنی ، تهران، دانشگاه تهران.

ص: ۴۳

۱۹. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (۱۴۱۰ق)، رسائل، تحقیق: احمدحسینی، قم، دارالقرآن.

۲۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.

۲۱. ملاصدرا، صدرالدین، (بی تا)، اسفار (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه)، قم ، انتشارات مصطفوی.

۲۲. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی، (بی تا)، اعتقادات، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۳. ،(۱۳۹۸ق)، توحید، قم، مؤسسهٔ النشر اسلامی.

۲۴. ،(۱۳۷۸ق)، عیون اخبار رضا، تهران، جهان.

۲۵. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۰۲ق)، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۲۶. طبرسی، ابوعلی الفضل بن حسن، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج، مشهد، المرتضی.

۲۷. طوسی، خواجه نصیر الدین، (بی تا)، تجرید الاعتقاد، چاپ هند.

۲۸. عسکری، ابوهلال، (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویه، تنظیم: الشیخ بیت الله بیات، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۹. عطاردی، عزیزالله، (۱۴۰۶ق)، مسند الامام الرضا، مشهد، آستان قدس رضوی.

۳۰. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۷۱)، التعلیقات، به ضمیمه کتاب التنبیه علی سبیل السعاده، تهران، چاپ جعفرآل یاسین.

۳۱. قاضی عبد الجبار، ابن احمد همدانی، (۱۴۰۸ق)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق و مقدمه: عبد الکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.

۳۲. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، کافی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

۳۳. ، (بی تا)، اصول کافی، تهران، دفتر فرهنگ اهل بیت(ع).

۳۴. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۶۴)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.

۳۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار فی اخبار الائمهٔ الاطهار(ع)، بیروت، الوفاء.

۳۶. معتزلی، عبدالجبار، (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: ح.ش. قنواتی، مصر، وزارت فرهنگ.

۳۷. مفید، محمد بن النعمان العکبری البغدادی، (۱۴۱۳ق)، الأمالی، قم، کنگره شیخ مفید.

۳۸. ،(۱۹۹۳)، النّکت الاعتقادیّه، بیروت، دارالمفید.

ص: ۴۴

بررسی تبیین عقلانیِ برهان نظم در دیدگاه آیت الله مطهری

اشاره

قدرت اله قربانی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۱۷

چکیده

شهید مطهری دیدگاه دقیقی دربارهٔ برهان نظم دارد. تأکید مهمّ او این است که تنها با نظر به علیت فاعلی، نمی توان از نظمِ موجود در جهان و حتی علیتِ جاری در آن، به هستیِ خدا آگاهی یافت، زیرا نظم به معنای واقعی، هم ناشی از علت غایی و هم علت فاعلی است و با صرف تحقق علت فاعلی، نظم تحقق کامل نخواهد یافت. او با بیان مسائل مهمی در این باره، تلاش می کند تقریری قابل قبول از این برهان ارائه دهد، تا امکان طرح آن به صورت برهانی علمی و عقلی به وجود آید. آیت الله جوادی آملی نیز نظریات مناسبی در تکمیل برهان نظم دارد. در مقالهٔ حاضر، ابتدا ابعاد دیدگاه مطهری در تبیین عقلانی برهان نظم بیان می شود و سپس با ارائه مواردی از نظریات آیت الله جوادی، تلاش خواهد شد تا به برخی انتقادات وارد بر این برهان، از این رویکرد پاسخ داده شود.

واژگان کلیدی

علیت، علت فاعلی، علت غایی، هدایت، نظم، تصادف.

۱- استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران.

ص: ۴۵

مقدمه

تأمل در ویژگی های عقلانیِ براهین اثبات وجود خدا، این امکان را نشان می دهد که برهان های مزبور تا چه حدی می توانند مورد پذیرش اکثریت عقلا قرار بگیرند؛ یعنی خصوصیات عقلانیِ براهین خداشناسی، نشان دهندهٔ امکان بسط آن برای سنت های فکری، فلسفی و دینیِ متفاوت و پذیرش وسیع آن از سوی گروه های بیشتری است. از این رو، تأمل در ویژگی های عقلانیِ برهان ها، امکان دست یابی به تبیین ها و تقریرهای مشترک و تقریباً همه پسند را فراهم می سازد که ارزش آن، بی نیاز از استدلال است. در این میان، «برهان نظم» از براهینی است که به نظر می رسد هم امکان ارائه تبیینی عقلانی از آن هست و هم قابلیت پذیرش آن از سوی سنت های فکری مختلف وجود دارد. با این دیدگاه، در این مقاله ابعاد گوناگون این برهان با تقریر آیت الله مطهری بررسی می شود.

تاریخچهٔ برهان نظم نشان می دهد که آن از مهم ترین براهین اثبات وجود خداست که در سنت های فلسفی و کلامیِ غربی و اسلامی، و حتی میان دانشمندان و فیلسوفان، جایگاه ویژه ای دارد. وجود پدیدارهای تجربی، حسی و مشهود در جهان به منظور تمهید مقدمات این برهان، موجب شد تا اقبال عمومی به آن افزایش یابد؛ از این رو، تاریخ تأملات فلسفی و کلامیِ سنت اسلامی و غربی، بیان گر دیدگاه های متنوعِ طرف دار و گاهی منتقد برهان نظم است؛ ضمن این که تحولات دنیای جدید، یعنی رشد علوم تجربی از سویی، و گسترش شکّ گراییِ فلسفی از سوی دیگر، هم ابعاد جدیدی از نظم و هماهنگیِ شگفت آور جهان را هویدا ساخته و هم از منظر معرفت شناسی های تجربی، امکان طرح شک ها و تردیدهای جدیدی را بر این برهان فراهم ساخته است. نمونه های مهمّ آن، اشکالات هیوم و کانت بر تقریرها و مبانیِ این برهان است، که موجب طرح نظریات موافق و مخالف جدیدی در جهان غرب و اسلام شده است.

در جامعهٔ اسلامی ایران معاصر، که به طرق گوناگون طی دو قرن گذشته در معرض اندیشه های فلسفیِ غربی بوده و هنوز نیز قرار دارد، مباحث الهیاتی، از جمله برهان های اثبات وجود خدا، از طرق متکثری مورد چالش و چون و چرا قرار گرفته است. در این میان، برهان نظم به دلایل گوناگونی اهمیت بیشتری دارد و از آن جا که در سنت فلسفی و کلامی اسلامی تا عصر حاضر، توجه کمتری به این برهان شده است، این نیاز احساس می شود که باید تقریری جدید و عقلانی از این برهان به عمل آید تا در مقابل انتقادات مطرح در اندیشه های فلسفی غربی، تاب مقاومت داشته و از اندیشهٔ دینی و کلامی به طرزی معقول دفاع گردد.

ص: ۴۶

شهید آیت الله مطهری از متفکرانی بود که تلاش کرد تا ضمن آشکار کردن نکات ضعف انتقادات فیلسوفان غربی، تبیین مناسب تر و عقلانی تری از این برهان ارائه دهد تا هم حدود کارکردهای برهان نظم مشخص شود و هم میزان انتظارات ما از آن تصحیح شود، زیرا آسیب شناسیِ دیدگاه های فیلسوفان غربی نشان می دهد، یکی از علل مهمّ انتقادات آن ها از این برهان، بررسی آن از منظری نادرست و غیرواقعی بود و در نتیجه انتظاری که از آن دارند، به دست آمدنی نیست.

مطهری در برخی آثار خود، با تفکیک قلمرو تجربه از قلمرو عقل، و نگرش تجربی از عقلانی، دیدگاه دقیقی دربارهٔ برهان نظم دارد. او در تحلیل آن به چند مسئله مهم توجه دارد که عبارتند از: ۱. تلازم علیتِ فاعلی و غایی؛ ۲. مساوی بودن تصادف با نفی علت غایی، نه علت فاعلی؛ ۳. نقش جهان هستی و موجودات آن به عنوان معلول در حکایت از علتِ هستی بخش خود؛ ۴. تفاوت میان اصل نظم و هدایت در برهان نظم و لزوم پیوستگیِ طولیِ آن ها. تأکید مهم مطهری آن است که تنها با نظر به علیت فاعلی، نمی توان از نظم موجود در جهان و حتی علیت جاری در آن به هستی خدا آگاهی یافت، زیرا نظم به معنای واقعی، هم ناشی از علت غایی و هم از علت فاعلی است و با صرف تحقق علت فاعلی، نظم تحقق کامل نخواهد یافت. مطهری با بیان موارد مزبور، تلاش می کند تا تقریری قابل قبول از این برهان ارائه دهد و امکان طرح آن به صورت برهان علمی و عقلیِ مقبول، به وجود آید.

در این مقاله، ابتدا ابعاد دیدگاه مطهری در تبیین عقلانی برهان نظم بیان می شود و سپس با ارائه مواردی از نظریات آیت الله جوادی آملی که در تکمیل نظریات مطهری است، تلاش خواهد شد تا برخی انتقادات وارد بر این برهان، از این رویکرد پاسخ داده شود. در واقع، فرضیهٔ پژوهش این است که مطهری تبیینی از برهان نظم ارائه می دهد که هم آن را از انتقادات رایج فیلسوفان غربی مصون داشته و هم حدود کارکردهای برهان نظم را به گونه ای مشخص می سازد که انتظارات ما از آن اصلاح شود.

ویژگی های تقریرات مطهری

بحث گستردهٔ آیت الله مطهری دربارهٔ برهان نظم در کتاب توحید بیان شده است. در این کتاب، او پس از تقسیم براهین اثبات وجود خدا، به سه قسم: ۱. راه دل یا فطرت؛ ۲. راه فلسفی و ۳. راه های علمی و شبه فلسفی، برهان نظم را از قسم سوم، یعنی راه و روش های علمی، عقلانی و شبه فلسفی می داند (مطهری، ۱۳۷۴: ۵۷)، زیرا در این گونه براهین هم به مقدمات

علمی و تجربی نیاز داریم و هم مقدمات فلسفی و عقلانی. سپس تلاش می کند تا معنای نظم و این که منظم بودن عالم چه معنایی دارد را بیان کند. مطهری نظم و منظم بودن را با داشتن علت فاعلی در ارتباط مستقیم دانسته، مجموعهٔ تصادفی را مجموعه ای می داند که علت غایی نداشته باشد، و اعتقاد دارد که مادیون نیز نظم به معنای وجود علت فاعلی را پذیرفته و تصادف به معنای نداشتن علت فاعلی را منکرند (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۲۶۳).

تلازم علیتِ فاعلی و غایی در برهان نظم

اهمیت قابل توجه دیدگاه مطهری در برقراری رابطهٔ طولی میان علت فاعلی و علت غایی در برهان نظم است؛ یعنی تنها با نظر به علیت فاعلی نمی توان از نظم موجود در جهان و حتی علیت جاری در آن به هستی خدا وقوف یافت، زیرا نظم به معنای واقعی، هم ناشی از علت غایی و هم علت فاعلی است و با صرف تحقق علت فاعلی، نظم تحقق کامل نخواهد یافت. سخن او این است که تنها فرض علت فاعلی برای به وجود آمدن شیء کافی نیست، حتماً باید فرض علت غایی بشود؛ یعنی باید فرض کرد که فاعل دارای قوهٔ شعور، به معنای فهم و درک این کار و حکمت و تدبیر بوده است، به طوری که نیروی خودش را اداره می کرده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۴).

او سپس مشکل اساسی دیدگاه مادی گراها، متکلمان و فیلسوفان را این می داند که آن ها از نقش و اهمیت علت غایی در برهان نظم غافل بوده اند و تنها به علت فاعلی توجه کرده اند که این امر، از ویژگی های اصلی دورهٔ مدرن است که از اهمیت و نقش غایت و علت غایی غفلت کرده اند. مطهری در این باره به اهمیت پیشرفت های علمی نیز نظر دارد و بر آن است که از جمله کمک های علم تجربی و آزمایشی این است که ما را در فهم نظامات داخلی اشیا و در واقع، فهم ساختار غایی آن ها کمک فراوانی می کند. او می گوید علم وقتی که پیش می رود، نظامات بیشتری کشف می کند؛ نظاماتی که از وجود انتخاب، اختیار، تدبیر و ارادهٔ بیشتر حکایت می کند (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۶). نکتهٔ دیگر شهید مطهری، بیان تفاوت این دو، یعنی نظمِ ناشی از علت فاعلی و نظمِ ناشی از علت غایی است. نظمِ ناشی از علت فاعلی بیان گر این است که هر معلول و اثری، مؤثر و فاعلی دارد، در حالی که نظمِ ناشی از علت غایی حکایت می کند که در ناحیهٔ علت انتخاب وجود داشته؛ یعنی این علتی که این معلول را به وجود آورده، در وضع و حالتی قرار داشته که می توانسته است این معلول را به شکلی دیگر به وجود آورد. در میان شکل های مختلفی که امکان داشته این معلول وجود پیدا کند، شکل معینِ به خصوصی از ناحیهٔ علت انتخاب شده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۰۸۱). اهمیت اصل علیتِ غایی در این جا، این است

ص: ۴۸

که در جایی ممکن است واقع گردد که یا خودِ آن علتی که این معلول را به وجود آورده است، دارای شعور، ادراک و اراده باشد یا آن که اگر فرضاً دارای شعور، ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر، تدبیر و ارادهٔ فاعل بالاتری باشد که آن فاعل بالاتر، او را تدبیر می کند، او را می کشاند؛ مثل این که خود این فاعل، حکم ابزاری را دارد که در دست او، اختیار و اراده ای است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۰؛ مطهری، ۱۳۶۱: ۱۹۲۴).

شهید مطهری با این وصف و با لحاظ این ویژگیِ علیت غایی، تصادف را مساوی با نفی علت غایی می داند، نه نفی علت فاعلی، و تأکید دارد که معمولاً غربیانِ مادی گرا نیز تصادف را به معنای نفی علت فاعلی لحاظ نمی کنند، بلکه از آن، نفیِ علت غایی مورد نظرشان است. از این رو، مطهری با اعتقاد به علت غایی در طبیعت، امکان هرگونه تصادف، حتی در معنای نسبیِ آن را نیز رد می کند، زیرا از آن جا که نظام عالم، نظامی غایی است که در آن و در طبیعت، اشیا به سوی هدف، غایت و انتخاب خودشان حرکت می کنند، اگرچه امکان برخی موارد تصادفی جزئی است، در واقع این گونه تصادفات، ظاهری و از نظر ما تصادف است، نه در واقعیتِ آن، چراکه اگر ما با دیدی کلی تر نگاه کنیم، هیچ چیز تصادف نیست (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۴).

ویژگیِ حکایت گری معلول ها

نکتهٔ مهم دیگری که شهید مطهری در این جا بر آن تأکید دارد، اهمیت و نقش موجودات هستی به عنوان معلول، در حکایت و مرآتیت از علت خودشان است. مطهری با استفاده از این خصوصیت بیان می کند که معلول، همان گونه که از اصل وجود علت حکایت می کند، یعنی حکایت می کند که من علتی دارم، از صفات و خصوصیات علت هم تا حدودی حکایت می کند؛ یعنی این گونه نیست که معلول فقط حکایت کند که من علتی دارم، نه؛ تا حدودی صفاتِ علت خودش را هم نشان می دهد؛ مثلاً عظمت معلول، دلیل بر عظمت علت است (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۵). از این رو، یکی از ویژگی های مهم علت، که معلول می تواند گویای آن باشد، علمِ علت است؛ یعنی علم علت در آیینهٔ هستیِ معلول، به تجلی درمی آید. پس از اساسی ترین راه های شناخت علت ها، آغاز شناسایی و پرسش از معلول و ویژگی های وجودی آن برای رسیدن به علت است. همین ویژگی است که در قرآن از آن به «آیه» و «بینه» اشاره شده است.

اصل هدایت در تکمیل برهان نظم

مطهری در کتاب توحید با طرح اصل هدایت، که او آن را «برهان هدایت» نیز نامیده است، بر آن است که این اصل یا برهان، چیزی غیر از برهان نظم است، زیرا در برهان نظم، سخن در

ص: ۴۹

ساختار و نحوهٔ هستیِ اشیاست، در حالی که در برهان هدایت، بحث در نحوهٔ کار و فعالیت آن هاست؛ از این رو، نظم و هدایت دو مقولهٔ جدا در راهبری ذهن ما به خالق هستند، هرچند ارتباط دقیقی با هم دارند (مطهری، ۱۳۷۴: ۸۸۹). در این جا به نظر می رسد اگرچه می توان اصل نظم و اصل هدایت موجودات را جدا از هم در نظر گرفت، رابطهٔ ذاتی آن ها و حتی وابستگیِ درونی هدایت به خلقت و تأخر آن از نظم، بیان گر معیت و هم دوشیِ آن ها در آگاهی دهیِ ما به خالق هستی است.

مطهری بر آن است که تأکید بر اصل هدایت در کنار نظم، برای اولین بار در قرآن انجام شده است. قرآن در آیات چندی، از جمله در آیهٔ ۵۰ سورهٔ «طه» از زبان حضرت موسی در پاسخ به پرسش فرعون که پرسید: «من ربکما یا موسی»، موسی گفت: «رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی». در این آیه، بر دو نکتهٔ مهم و اساسی تأکید شده است: اول، خلقت و سپس هدایت موجودات، که این همان برهان هدایت است؛ یعنی برای رسیدن به هستیِ خالق از طریق برهان نظم، صرف ملاحظهٔ خلقت منظم موجودات و استنباط یا ادراک نظم عقلانی و کلی آن ها کافی نیست، بلکه باید به چگونگی هستی و نحوهٔ کارکرد موجودات که ناشی از اصل هدایت آن هاست، توجه داشت. مطهری با طرح این مطلب، بر آن است که اصل هدایت، نتیجهٔ جبری ساختار اشیا نیست، بلکه خالق هستی گرایش و کششی درونی در آن ها نهاده است که آن ها را به جهت خاصی هدایت و رهبری می کند (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۰). شهید مطهری تأکید دارد که این ویژگی را پس از قرآن، کسی از متفکران جدّی نگرفته است و در جهان اسلام، تنها فخر رازی است که در تفسیر آیات اول تا سوم سورهٔ «اعلی» آن را به کار برده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

با وجود این، مطهری توجه خاصی به این برهان دارد و توجه به اصل هدایت را در تکمیل و حتی راهبری مستقیم به خدا لازم می داند؛ لذا می گوید: می خواهیم ادعا کنیم که دو نوع مطالعه ما را به خداشناسی می رساند؛ یکی مطالعهٔ خود ساختمان اشیا و دیگر مطالعهٔ طرز کار آن ها (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۴)، که اولی همان راه و برهان نظم، و دومی راه و برهان هدایت است. او با اشاره به آیه: «رَبُّنَا الَّذِی أَعْطَی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَی» بر آن است که در این آیه، اصل انتظام از اصل هدایت و رهبری کاملاً جدا شده اند که واژهٔ «ثم» عامل این جدایی و بیان گر اصل هدایت است. این آیه و آیات دیگر با مضامین نزدیک به این، نشان گر آنند که خداوند تنها خالق موجودات نیست، بلکه هدایت آن ها نیز در برنامهٔ خالقیت او وجود دارد.

مطهری سپس تلاش می کند تا شواهد فراوانی از هدایت های خداوندی را در موجودات هستی، اعم از جمادات، گیاهان و انسان ها نشان دهد؛ لذا ضمن توجه به اصول انطباق با محیط

ص: ۵۰

در حیوانات و ترمیم ساختمان و کشش غریزی در حیوانات و نیز انسان ها، این امر را تشریح می کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴: ۱۱۱)؛ بنابراین، مطهری می کوشد تا با بیان موارد فراوان، اصل هدایت را با اصل علیت غایی پیوند دهد.

در این رویکرد، یکی دیگر از دیدگاه های او، تفاوت گذاری مشخص میان جان داران و موجودات بی جان در مسئله انتخاب و ابتکار است. بدین منظور، او ابتدا نگرش مادی گرایان را در نفی علیت غایی نقد می کند. به تعبیر مطهری، مادیون می گویند: اساساً اصل علت غایی در کار عالم دخالت ندارد؛ اصل علت غایی مربوط به کارهای انسان یا حیوانات است و بس؛ آن هم نه به همهٔ کارهای انسان، بلکه قسمتی از کارهای انسان، و تعمیم دادن آن به همهٔ عالم، کار نادرستی است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۲). مطهری در نقد مادیون، بر تفاوت اساسی موجودات بی جان، یعنی موجوداتی که از صرف ماده آفریده شده اند و موجودات جان دار، تأکید می کند؛ بر این اساس که در مادهٔ صرف، ابتکار و انتخاب وجود ندارد، در حالی که در موجودات ذی حیات، ابتکار و انتخاب وجود دارد که همین امر، وجه فارق و ممیز میان آن هاست و می تواند دلیل بر وجود غایت در افعال و رفتار آن ها باشد. او به دیدگاه کریسین موریسون، دانشمند امریکایی توجه دارد که در کتاب راز آفرینش انسان گفته است: ماده جز بر طبق قوانین و انتظامات خود، عملی انجام نمی دهد؛ یک سلسله قوانین و نظامات بالفعل حاضر دارد و اجباراً همان قوانین و نظامات را انجام می دهد. ذرات اتم ها، تابع قوانین مربرط به قوهٔ جاذبهٔ زمین، فعل و انفعالات شیمیایی و تأثیرات مواد الکتریسیته هستند. ماده از خود قوهٔ ابتکار ندارد و فقط حیات است و هر لحظه نقش های تازه و موجودات بدیع به عرصهٔ ظهور می آورد. بدون وجود حیات، عرصهٔ پهناور زمین، عبارت از بیابانی فقیر و لم یزرع و دریای مردهٔ بی فایده ای می شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۶). مطهری سپس مواردی از پیچیدگی های وجودی انسان را ذکر می کند تا نشان دهد اصل هدایت چگونه در هستیِ او ایفای نقش می کند. او الهامات و اشراقات علمی را از نمونه های بارز این امر می داند و دربارهٔ اشراقات بر آن است که این ها چیزهایی است که تنها از راه تفکر و استدلال حاصل شدنی نیستند، بلکه عامل دیگری در کار است که غیر از استدلال و تفکر است. این عامل چیزی است که مثل تفکر استدلالی، معلول فرایند های گذشته نیست، بلکه بدون دخالت آن ها به وجود می آید و ذهن انسان تنها آمادگی پیدا می کند تا این اشراق یا الهام در او محقق گردد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳۸). او در این باره، به سخنان برخی متفکران اسلامی و غربی چون بوعلی سینا و اینشتین نیز توجه دارد. بوعلی در اشارات و دانش نامهٔ علایی ضمن تفاوت گذاری بین انسان ها در قوهٔ حدس می گوید که او کسانی را سراغ دارد که بدون مطالعهٔ چیزی، تنها از

ص: ۵۱

طریق حدس و الهام، دانش را آموخته انـد که خود بوعلی و انبیا از نمونه های روشن آن هستند (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۴۱). مطهری به این سخن اینشتین نیز توجه دارد که تجارب، مولد فرضیه ها نیستند، بلکه فرضیات هستند که تجارب را به دنبال خود می کشانند و فرضیه های بزرگ دنیا، همان هایی هستند که در حالتی یک مرتبه به ذهن دانشمند القا و الهام شده است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۳۹).

نتیجه ای که از مطالب بیان شدهٔ مطهری به دست می آید، آن است که نظم موجود در موجودات جان دار و بی جان جهان، هم نظم فاعلی و هم نظم غایی است. در واقع سازمان و هماهنگی موجودات هستی به گونه ای است که نه تنها انسجام و روابط دقیق میان آن ها را نشان می دهد، بلکه بیان گر این واقعیت است که این نظم از علتی باشعور و آگاه سرچشمه گرفته و به سوی غایتی مشخص و عالی در حرکت است. این واقعیت در مشاهدهٔ حرکات تکاملی موجودات، به ویژه انسان ها، بیشتر آشکار می شود، زیرا قدرت اختیار، انتخاب و گزینش در انسان ها نشان گر این است که نه تنها علت فاعلیِ چنین معلول هایی دارای این کمالات در مراتب بالاتری است، بلکه این معلول ها با گزینش های اختیاری خود، رو به سوی غایات برتری دارند؛ بنابراین، واقعیت نظم و هدایت، دو واقعیت بنیادین در نهاد موجودات هستی است که ما را به وجود ناظم و هدایت گر اصیل آن ها رهنمون هستند.

بنابراین، با توجه به تبیین شهید مطهری از ویژگی های گوناگون برهان نظم، می توان صورت بندی منطقیِ آن را به شکل زیر بیان کرد:

۱. اصل نظم، واقعیتی مسلّم و انکارناپذیر در جهان هستی است.

۲. نظم موجود میان واقعیت های هستی، هم حکایت گر اصل علیت فاعلی و هم علیت غایی است؛ یعنی مجموعهٔ هستی از فاعلی حقیقی نشئت یافته و به سوی غایتی مشخص در حرکت است، که این امر اصل هدایت گری را نیز نشان می دهد.

۳. فاعل و غایت حقیقیِ نظم شگفت انگیز جهان، از مبدائی الهی نشئت یافته است که تنها خدا شایستهٔ چنین عنوانی است.

نقد دیدگاه های هیوم

تأثیرات گستردهٔ دیدگاه های «هیوم» در نقد برهان های اثبات وجود خدا در جهان غرب و جریان های روشن گریِ ملل شرقی، مطهری را به ریشه یابیِ مبانی و نحوهٔ نگرش هیوم به این برهان ها، به ویژه برهان نظم، سوق می دهد؛ از این رو، او در کتاب علل گرایش به مادی گری

ص: ۵۲

ضمن تأکید بر نارساییِ مفاهیم فلسفیِ غرب در انتقال درست اندیشه های فلسفی که به گسترش مادی گرایی در آن سرزمین منجر شده است، بر تلقی فیلسوفان غربی از علیت، تأکید خاصی دارد و فهم فیلسوفانی چون هیوم را مورد نقدهای جدی قرار می دهد. مطهری در ابتدا تأکید دارد که این برهان از ساده ترین و عمومی ترین برهان های اثبات وجود خداست و به واسطهٔ ویژگی تجربیِ آن، قابلیت فهم و استفادهٔ عمومی را دارد. ضمن این که در غرب، الهیون به این برهان بیشتر از براهین دیگر دل بسته بودند که با انتقادات هیوم و کانت تا حدودی امید آن ها به یأس تبدیل شده است. به گفتهٔ مطهری، هیوم در کتاب گفت وگوهایی دربارهٔ دین طبیعی، با در نظر گرفتن دو شخص خیالی به نام «کلئانتس» و «فیلون» تلاش می کند نشان دهد، ادلهٔ الهیون برای اثبات وجود خدا از طریق نظم، اتقان و استحکام ندارد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳۶۱۳۸).

در این جا، موارد عمدهٔ انتقادات هیوم از برهان نظم، از کتاب خود او بیان می گردد. هیوم، دیدگاه های انتقادیِ خود از این برهان را، از زبان فیلون شکاک ذکر می کند. او در نقد نخستِ خود، با پذیرش این که در طبیعت طرح و تدبیری وجود دارد، استدلال می کند که طراح آن نیز باید متناسب با آن طرح و تدبیر باشد؛ پس خدایی که از برهان نظم ناشی می شود، باید متناسب با مصنوعات بشری و محدود باشد، زیرا معلول های آن باید محدود، ناکامل، متکثر، مرد یا زن و شبیه انسان باشند، زیرا معلول های او نیز اعضایی چون چشم و گوش دارند. در واقع، هیوم با فرض وجود علت مشخص برای معلول های طبیعی، بر شباهت تامّ علت و معلول تأکید دارد. هیوم در کتاب گفت وگوهایی دربارهٔ دین طبیعی، تبیین مبتنی بر تمثیل برهان نظم را این گونه بیان می کند:

به اطراف جهان بنگرید؛ به کل جهان و هر جزئی از آن بیندیشید، آن را چیزی جز دستگاهی بزرگ نخواهید یافت که تقسیمات جزئی تری را فراتر از چیزی که حواس و قوای انسان می توانند توضیح دهند، می پذیرد. همهٔ این دستگاه های متعدد، حتی ریزترین آن ها، با دقت با یکدیگر هماهنگ شده اند که همهٔ انسان هایی را که تاکنون به آن اندیشیده اند، شگفت زده می سازد. تناسب شگفت انگیز وسیله ها با اهداف، در سراسر طبیعت، دقیقاً شبیه و حتی فراتر از محصول خلاقیت انسانی، محصول طرح، فکر و هوش انسان است. بنابراین، چون معلول ها شبیه یکدیگرند، از طریق قواعد تمثیل به سوی این استنتاج هدایت می شویم که علل نیز شبیه هم هستند و پدیدآورندهٔ طبیعت، چیزی شبیه ذهن

ص: ۵۳

انسان است؛ هرچند دارای قوای بسیار عظیم تر، که مطابق با شکوه و عظمت کاری است که او تحقق بخشیده است. با این استدلال پسینی و با این استدلال به تنهایی، آیا می توانیم وجود پروردگار و شباهتش با ذهن و هوش انسانی را ثابت کنیم (Hume, ۱۹۸۰: ۱۵)؟

در واقع، استدلال تمثیلیِ هیوم بدین صورت، قابل تقریر است:

۱. جهان شبیه دستگاه است.

۲. معلول های مشابه، علت های مشابه را ثابت می کنند.

۳. بنابراین، علت های جهان و دستگاه ها، شبیه یکدیگرند.

۴. پس پدیدآورندهٔ طبیعت دارای صفاتی است که به گونه ای شبیه و بلکه بزرگ تر از ذهن انسان است (کلارک، ۱۳۸۸: ۶۱).

پس از این تقریر، هیوم از راه های گوناگونی، چنین تقریرهایی از برهان نظم را مورد اشکال قرار می دهد. ایرادات او در کتاب گفت وگوهایی دربارهٔ دین طبیعی، به طور خلاصه چنین است: اشکال نخست، به ویژگی تجربی بودن برهان نظم مربوط می گردد که نتوان از آن به استنباطات یقینی و خطاناپذیر دست یافت، زیرا تمثیلِ به کاررفته در برهان نظم، خیلی ضعیف است و نمی تواند شباهت بین امورِ تجربه شده و کل جهان هستی را معلوم کند. بر این اساس، هیوم می گوید که آگاهی انسان از مشهودات، او را قادر نمی سازد که تعیین کند جهان چه نوع وضعیتی باید داشته باشد، چون هیچ یک از آن چیزهایی که او درک نکرده است، نمی تواند محال تلقی گردد؛ هم چنین مقدم بر تجربه، محال است علت حادثه ای یا علت جهان را تعیین کرد (Hume, ۱۹۸۰: ۳۴).

اشکال دوم هیوم، به نظم ذاتیِ عالم ماده ارتباط دارد؛ لذا او می گوید: چه اشکالی دارد که نظم مشهود در جهان را به ذات ماده نسبت دهیم، نه به ناظم خارج از ذاتشان. ماده ممکن است در ذات خود دارای منبع یا منشأ نظم باشد؛ نظم ناشی از علت ناشناختهٔ درونی ممکن است به عالی ترین نوع نظم منجر شود. نمی توان نظم ناشی از ذهن انسان را، که بخش کوچکی از جهان است، به نظم کل جهان هستی تعمیم داد که نظم جهان هم از منبع، هوش و ذهنی سرچشمه می گیرد. چگونه می توان قانونی را که برای بخش کوچکی از جهان هستی ثابت است، برای کل جهان هستی تعمیم داد؟

اشکال سوم هیوم، بر نظریهٔ تشبیه و انسان انگاری این برهان تأکید می کند. این اشکال نوعی نتیجهٔ اشکالات پیشین دربارهٔ اصل تمثیل است. هیوم می گوید: استدلال تمثیلی، مستلزم

ص: ۵۴

متناهی بودن صفات خدا می شود، چون علت باید با معلول سنخیت داشته باشد و معلول تا جایی که ما می فهمیم، نامحدود نیست. هیوم در اشکال چهارم خود می گوید: این استدلال، ناتوان از اثبات کمالات خداست و نمی تواند خطاناپذیریِ او را اثبات کند. او هم چنین استدلال می کند که برهان مبتنی بر تمثیل نمی تواند وحدت و یگانگی خدا را اثبات نماید. و نهایتاً این که آن، مستلزم اثبات خدای انسان وار است، زیرا از طریق تعمیم صفات انسانی ایجاد گردیده است (Hume, ۱۹۸۰: ۳۵-۴۵؛ و ر.ک: یزدانی، ۱۳۸۹: ۱۰۵۱۰۸).

شهید مطهری نتیجهٔ انتقادات هیوم را به قرار زیر می داند:

الف) برهان نظم، برهان تعقلیِ محض بر اساس بدیهیات اولیه نیست، بلکه برهانی تجربی است و مولود تجربهٔ طبیعت است و باید واجد شرایط براهین تجربی باشد.

ب) این برهان مدعی است که از تجارب ممتد دربارهٔ طبیعت، شباهت کامل میان طبیعت و مصنوعات انسان، از قبیل ماشین، کشتی و خانه به دست می آید و روشن می گردد که جهان از نظر رابطهٔ اجزایش با یکدیگر و از نظر تطابق میان ساختمان جهان و آثار و نتایجی که بر آن مترتب می شود، عیناً مانند ماشینی بزرگ است.

ج) به حکم قاعدهٔ کلی که در براهین تجربی مورد استفاده قرار می گیرد، شباهت معلولات دلیل بر شباهت علل است و نظر به این که معلومات و مصنوعات انسان از روح، عقل و اندیشه ناشی شده است، پس جهان نیز از روح، عقل و اندیشه ای بزرگ ناشی شده است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۲).

مطهری سپس بیان می کند: از دید هیوم، اساس این برهان بر شباهت میان مصنوعات طبیعت و مصنوعات انسان است؛ به این صورت که جهان از نظر ترکیب و تألیف اجزاء، مانند خانه یا ماشین است که قوهٔ بیرونیِ ذی شعور، یعنی عقل و روح، آن ها را برای دست یافتن به یک سلسله هدف ها و غرض ها به یکدیگر پیوند داده است. اما این شباهت کامل نیست؛ یعنی قطعی و یقینی نیست، بلکه ظنی و احتمالی است؛ علاوه بر این، از دید هیوم، این برهان آن گاه می توانست ویژگی برهان تجربی را داشته باشد که مکرر تجربه شده بود؛ یعنی مکرر جهان هایی به همین شکل، وضع و نظام، از موجوداتی شاعر و انسان مآب صادر شده بود و ما با تجربه، رابطهٔ چنین معلولی را با علتی انسان مآب احساس کرده بودیم؛ پس از آن، با دیدن جهانی شبیه جهان های تجربه شده، حکم می کردیم که این جهان نیز مانند آن جهان ها، علتی انسان مآب دارد؛ در صورتی که چنین نیست. از سوی دیگر، این برهان می خواهد وجود باری تعالی را اثبات کند که مساوی است با حکمت بالغه، قدرت نامتناهی و کمال مطلق؛ به فرض، اگر ثابت شود که

ص: ۵۵

مبدأ جهان موجودی انسان گونه است، برای مدعا کافی نیست. این برهان آن گاه برای اثبات ذات باری کافی بود که ما به تجربه دریافته باشیم که این جهان، کامل ترین جهان ممکن و منطبق بر حکمت بالغه است؛ در صورتی که برای ما که تنها با همین جهان سر و کار داشته و داریم و جهانی دیگر ندیده ایم تا میان آن ها و این جهان مقایسه کنیم، غیرممکن است که بتوانیم بفهمیم این جهان بر اساس حکمت بالغه ساخته شده؛ یعنی بهترین جهان ممکن است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۳۱۴۵).

ملاحظهٔ انتقادات هیوم به برهان نظم نشان می دهد، او از ابتدا رویکرد تجربی و پدیدارشناسانه به جهان و نظم موجود آن دارد؛ لذا با پای بندی به الزامات معرفت تجربی تلاش می کند، امکان وجود خدایی را که غیرتجربی و غیرمادی است، نفی کند؛ یعنی مطابق شناخت تجربی دربارهٔ عالم مادی، هرچه به دست می آید نیز تجربی است؛ و همان گونه که هیوم گفته، به طریق تجربی نمی توان امکان وجود جهان های منظم دیگر را به طور مکرر شناسایی کرد، تا از نظم آن ها برای وجود خدا برهان اقامه کرد.

همان گونه که شهید مطهری نیز بیان می کند، اشتباه بنیادی هیوم این است که با نگاه صرفاً تجربی به جهان طبیعت تلاش می کند تا دربارهٔ ماورای طبیعت قضاوت کند، که این عدول از الزامات شناخت تجربی و مغالطهٔ آشکار در استدلال است. مطهری اعتبار براهین تجربی را تا آن جا می داند که از امری تجربی و طبیعی به پدیدار تجربی دیگر استنتاج و استدلال کنیم، در حالی که حتی هیوم در این امر دچار مغالطه شده و خدا را که موجودی غیرمادی و غیرتجربی است، یا مادی در نظر گرفته یا اگر هم غیرمادی لحاظ کرده باشد، تلاش کرده تا به طریق تجربی، رابطهٔ موجودات مادی را با این موجود غیرمادی مخدوش سازد؛ در حالی که امور غیرمادی فراوانی، به جز خدا وجود دارند که عموم انسان ها وجود آن ها را تصدیق می کنند و تصدیقشان به طریق شناخت تجربی نیست، بلکه از روی آثار گوناگون آن هاست؛ از این رو، مطهری اموری مانند عقل، هوش و اندیشه را از واقعیت هایی می داند که شناخت تجربیِ آن ها امکان پذیر نیست، زیرا دست رسی تجربی به آن ها وجود ندارد؛ لذا می گوید: «از این رو، هیچ عقل و اندیشه ای در دست رس تجربهٔ ما نیست که بتوانیم با آزمایش، رابطهٔ اثری را با آن ها ادراک کنیم، بلکه از نظر تجربی، از وجود عقل و اندیشه ای جز عقل و اندیشهٔ خودمان بی خبریم» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴۷). پس برخلاف گفتهٔ هیوم، هیچ گونه امکانی برای برقراری شناخت تجربی بین دو موجود تجربی و فراتجربی وجود ندارد، بلکه همواره باید از شناخت های غیرتجربی، مثل فلسفی، شهودی و وحیانی کمک گرفت؛ در غیر این صورت، امتناع برقراری چنین رابطهٔ معرفتی، منجر به نفی موجودات فراتجربی چون خدا می شود.

ص: ۵۶

به گفتهٔ مطهری، مشکل دیگر نظریات هیوم به واسطهٔ پای بندی او به صرف معرفت تجربی، این است که او فکر کرده که الهیون اعتقاد دارند بین مصنوعات انسانی و خدا، شباهتی کامل وجود دارد، در حالی که تفاوت های بزرگ و خیره کننده ای بین نحوهٔ خالقیت انسان و خدا وجود دارد، زیرا خدا نه تنها موجودی مجرد است، بلکه در خالقیت خود کاملاً مستقل و علیت او با جهان و مخلوقاتش علیتی حقیقی و فلسفی است، ولی انسان، به واسطهٔ وابستگی به خدا، در ایجاد مصنوعاتش هیچ گاه فاعل مستقل نیست و فاعلیت و علیتش حقیقی نیست. به گفتهٔ مطهری، انسان به حکم این که جزئی از طبیعت است، موجودی است در حال «شدن» و تکامل. همهٔ تلاشش این است که خود را از قوه به فعل و از نقص به کمال برساند. و نیز به حکم این که جزئی از اجزای طبیعت است نه خالق طبیعت، تصرف او در طبیعت به شکل برقرار کردن رابطهٔ مصنوعی (غیرطبیعی) میان اجزای طبیعت است. ساخته های انسان عبارت است از: یک سلسله موادّ طبیعی که با ارتباطی مصنوعی به خاطر هدف و غایتی که آن هدف و غایت، هدفِ سازنده است نه هدف ساخته شده، و سازنده می خواهد به وسیلهٔ این ارتباط مصنوعی، به هدف و غرضی نایل آید، با یکدیگر پیوند یافته اند. پس مقوم صنع بشری دو چیز است: الف) پیوند اجزای مصنوع، پیوند مصنوعی است و نه طبیعی؛ ب) هدف و غرضی که در این صنع به کار رفته، هدف و غرضِ صانع است؛ یعنی این صانع است که با این مصنوع، خود را به هدفی می رساند، از خود رفع نقص می کند و به نوعی خود را از قوه به فعلیت می رساند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۵۱۱۵۲).

بنابراین، شهید مطهری تلاش می کند تا مبانی و پیش فرض های نقدهای هیوم را به برهان نظم در نظر گرفته و با نشان دادن ضعف و ناکارآمدیِ این مبانی، انتقادات وارد بر این برهان را با استفاده از این مبانی، ناقص، ناکارآمد و اشتباه در استدلال نشان دهد. از مهم ترین دیدگاه های مطهری در این زمینه، تأکید بر این واقعیت است که رویکرد صرف تجربه گرایانهٔ هیوم، باعث شده تا او همهٔ واقعیت های هستی را همچون موجودات مادی در نظر گرفته و لذا برای آن ها صفات و خصوصیات مادی در نظر بگیرد؛ هم چنین تلقیِ تجربی هیوم از علیت، و این که آن تصوری ساختهٔ ذهن برای برقراری روابط خاصی میان اشیای مادی است که نمی توان برای آن بنیادی ورای ذهن و تداعی نفسانی یافت، باعث شده تا هیوم و هم فکرانش به طور کلی، از منظر تجربه گرایانه و شناخت پدیدارهای مادی دربارهٔ همهٔ موجودات نظر دهند. و از آن جا که از ملاحظهٔ تجربی جهان طبیعت، نمی توان به روش تجربی به وجود موجودی غیرمادی چون خدا استدلال کرد، او هستیِ چنین موجودی را مورد تردید و انکار قرار داده است.

ص: ۵۷

براساس دیدگاه های مطهری، روش تجربی، تنها در حدود عالم تجربه اعتبار دارد و نمی تواند دربارهٔ ورای آن، نظری سلبی یا ایجابی ارائه دهد و این خطایی است که هیوم بارها دچار آن شده است، در حالی که از ویژگی های بسیار مهمّ برهان نظم این است که مقدمهٔ دوم آن، یعنی «هر نظمی، ناظمی مدبر دارد»، مقدمه ای کاملاً غیرتجربی است.

دیدگاه آیت الله جوادی

آیت الله جوادی آملی نیز از متکلمان و فیلسوفان معاصرند که در ادامهٔ نگرش آیت الله مطهری، بررسی های دقیقی را در ابعاد برهان نظم انجام داده اند. عمدهٔ مباحث ایشان در کتاب تبیین براهین اثبات وجود خدا بیان شده است. اهمیت دیدگاه آقای جوادی آملی، بررسی فلسفی تر و آشکار کردن حدود کارکرد برهان نظم است که می تواند برخی ابهامات و تردید های فلسفی را برطرف سازد.

آیت الله جوادی آملی، ابتدا بررسی ابعاد گوناگون نظم را مورد نظر دارد. او در تعریف نظم، آن را ناظر به هماهنگی بین چند عنصر و یا عضو می داند و هماهنگی را در مقابل هرج و مرج قرار می دهد. به گفتهٔ او «هماهنگی همواره بین چند امر در ارتباط با یک هدف و غرض است و به همین دلیل، برهان نظم برخلاف براهین دیگر، نظیر: حدوث، حرکت و امکان، هرگز بر مدار یک موجود، سازمان نمی یابد و اقامهٔ آن نیازمند به چند شیء است که در قیاس با یکدیگر و در ارتباط با یک غرض در نظر گرفته می شوند» (جوادی آملی، بی تا: ۳۳۷).

او برهان نظم را هم بر مدار نظام فاعلی و غایی و هم بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف یک مجموعه می داند. در مورد اول، سلسله علل فاعلی با استعانت از امکان ماهوی یا امکان فقری و یا به کمک استحالهٔ تسلسل در علل، به علت العلل ختم می شود و علت العلل، که همان علت حقیقی و بالذات است، به عنوان موجودی که از ضرورت ازلی بهره مند است و غنا و بی نیازی عین ذات آن است، همان ذات واجب است. و نیز سلسله علل غایی در نهایت به غایت بالذات ختم خواهد شد که عین واجب الوجود است؛ در این صورت، علت غایی فاعلیت فاعل را تأمین می کند و آن نیز در نهایت به علت فاعلی بازگشت کرده و بلکه سرسلسلهٔ علل فاعلی می شود (جوادی آملی، بی تا: ۲۲۹). اما اگر شقّ دوم اختیار شود، یعنی هماهنگی عناصر گوناگون یک مجموعه در نظر باشد، برهان حاصل از آن در صورت تمامیت به غایت بالذات، که همان فاعل نخست است، راه نمی برد و فقط مبدأ و علتی را اثبات می کند که عهده دار هماهنگی معین بوده و نسبت به آن آگاه است و چنین فاعلی می تواند امری ممکن، حادث و یا متحرک باشد؛ حتی اگر نظم عمومی مجموع

ص: ۵۸

هستی، مـدار اسـتدلال قرار گیرد، ناظم آن می توانـد موجودی مجرد عالم و قـدیر که خارج از مجموعـهٔ هماهنگ است، باشد و در عین حال واجب نباشد؛ آن گاه برای تتمیم برهان نظم و اثبات واجب باید از برهان امکان استفاده کرد (جوادی آملی، بی تا: ۲۳۰).

پس اگر در بررسـی برهـان نظم، صـرف همـاهنگی و روابط منظم پدیـده ها مورد نظر باشـد، این برهان در نهایت می توانـد ناظمی مجرد و باشعور را به اثبات برساند و برای اثبات خدای واجب الوجود، نیازمند برهانی دیگر چون امکان و وجوب است.

به نظر می رسـد آیت الله جوادی نیز همچون شـهید مطهری، به اهمیت نگرش غایت مندانه به برهان نظم توجه دارد و آن را منتج به نتیجهٔ بهتری می دانـد؛ از این رو، او بر آن است که در رویکرد غایی، دو مقدمهٔ برهان را با تحلیل عقلی طوری می توان تقریر کرد تا از آسـیب های احتمالی در امان مانـده و به واسـطهٔ در بر داشـتن ویژگی فاعلیت نیز امکان اثبات واجب الوجود فراهم آید. در این صورت می توان صـغرای قیـاس را چنین بیـان کرد که: هر فعل علاوه بر آن که نیازمنـد به علت فاعلی است، محتاج به غایت نیز می باشـد و به عبـارت دیگر، هر فعـل را غایتی است. کبرای قیاس نیز این است که: غایتِ هر فعل بالفعل موجود است. دلیل ذاتیِ کبری این است که پیونـد و رابطـهٔ وجودی غـایت و فعل، ذاتی است که در نتیجه می توان گفت، غایتی که بـدین ترتیب برای فعلی اثبات می شود، اگر غایت بالـذات نبوده و وجود فعلی باشـد که دارای غایتی دیگر است، حتماً سلسـلهٔ غایات به غایت بالذات ختم خواهد شـد، زیرا تـا غـایت بالـذات بالفعـل موجود نباشـد، دیگر غایات که در ربط با او هسـتند، فعلیت نخواهنـد یافت و حال آن که دیگر غایات و از جمله فعل مورد نظر، بالفعل موجود است (جوادی آملی، بی تا: ۲۴۱۲۴۲).

به طور کلی در نظر آقـای جوادی آملی، برهان نظم دارای دو مقـدمه، یک مقدمـهٔ تجربی و یک مقدمـهٔ عقلی است. مقدمـهٔ تجربی بیان می کنـد که نظم، امری تجربی و طبیعی است و مقدمـهٔ دومِ این قضـیه است که هر نظمی نیازمنـد ناظم است که این، مقدمه ای عقلی و فلسفی است؛ به همین دلیل، تجربی بودن مقدمهٔ اول این برهان، آن را در حد برهانی محدود نگه می دارد. از این رو، آقای جوادی بر آن است که «اثبات نظم در مجموعـهٔ هستی، مسـئله ای است که جز با برهان عقلی ممکن نیست. با برهان لم، یعنی تنها از طریق نظر به مبادی عالیه و به وساطت اوصاف و اسـمای الهی، نه تنها می توان نظم طبیعت و یا نظم کلی عالم، بلکه می توان احسن بودن نظام موجود را نیز اثبات کرد» (جوادی آملی، بی تا: ۲۳۳).

بـا این نگرش به نظم و ویژگی هـای تجربی و عقلیِ آن، آیت الله جوادی آملی بـا نگرش کسـانی که از طریق حساب احتمالات می خواهند برهان نظم را استدلالی تر کنند، مخالفت می کند.

ص: ۵۹

طرف داران حساب احتمالات بر آنند که احتمال وقوع تصادفیِ پدیده ها، قریب به عدد صفر است؛ از این رو، مجموعه ها و روابط موجود در جهان، منظم بوده و احتمال تصادف در آن ها نیست. دلایل مخدوش بودن این نگرش به قرار زیر است:

۱. حساب احتمالات، احتمال وقوع تصادفی و اتفاقیِ یک مجموعه را گرچه به سوی صفر میل می دهد، هرگز به صفر نمی رساند؛ لذا یقین آور نیست.

۲. در صورتی که وجود مدبّری حکیم به شیوه ای عقلی اثبات نشده باشد و احتمال وقوع تصادفی هیئت موجود برود، بین احتمال وقوع نظام موجود و یا نظام احسن، با احتمال وقوع هریک از حالت های ممکن یا متصور و از جمله با احتمال وقوع بدترین و زشت ترین مجموعه، تفاوتی نخواهد بود؛ در این صورت، چون یکایک شکل های متصور با یکدیگر سنجیده شود، از جهت احتمال امتیازی بین هیچ یک از آن ها با دیگری نیست.

۳. حساب احتمالات در هیچ حالتی، حتی دربارهٔ پدیدهٔ خاصی در نظر گرفته شود، ناظر به اوصاف حقیقی و واقعیِ آن پدیده نیست، بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملیِ انسان است و اگر حکایتی برای آن باشد، تنها در قیاس با مقدار و انتظار انسان بوده و کشف حقیقی از جهان خارج ندارد (جوادی آملی، بی تا: ۲۳۴).

نتیجه گیری

اهمیت نگاه مطهری به برهان نظم، می تواند گویای تبیین عقلانیِ او از این برهان باشد، زیرا مطهری برهان را از ابعاد گوناگونی مورد تأمل قرار می دهد. در این زمینه، او ابتدا به گستره و کاربرد این برهان در زندگی عمومی انسان، سپس امکان تتبع گروه گسترده ای از مردم و دانشمندان و ملموس بودن آن برای همگان توجه دارد؛ از این رو، متوجه است که ناتوانیِ این برهان در اثبات وجود خدا می تواند تأثیرات منفیِ بسیاری بر نگرش دینیِ مردم داشته باشد. لذا مطهری، در مقام آسیب شناس اندیشهٔ دینی، پاسخ گویی به انتقادات متفکران غربی را در دستور کار خود قرار می دهد، زیرا جامعهٔ روشن فکری ایران نیز از آن ها متأثر است. بدین منظور، مطهری در قدم نخست تأکید دارد که برهان نظم از براهین علمی فلسفی است؛ یعنی برهانی است که یک مقدمهٔ آن دارای ویژگی علمی و تجربی، و مقدمهٔ دیگر آن دارای ویژگی عقلانی و فلسفی است. اهمیت این واقعیت در ارتباط برهان نظم با دو قلمرو عالم تجربه و ورای تجربه است و این که غفلت از یکی از این دو قلمرو یا ویژگی علمی و فلسفی، باعث عقیم ماندن برهان می گردد. این نکتهٔ بسیار مهمی است که در پاسخ های مطهری به منتقدان برهان، به خصوص

ص: ۶۰

هیوم مورد تأکید است. علاوه بر این، رابطهٔ مجموعهٔ منظم با ناظم در برهان نظم، عیناً مانند مجموعه های طبیعی نیست، زیرا یک سوی برهان، یعنی خدا، غیرتجربی است؛ در نتیجه نمی توان رابطهٔ مشابهتی را میان مجموعه های عالم مادی و فاعلان آن ها با جهان و خدا برقرار ساخت.

اما علاوه بر پاسخ گویی، تقریرِ خاص مطهری از برهان نیز دارای امتیاز ویژه ای است و اهمیت تبیین عقلانیِ او را نشان می دهد، زیرا او بر پیوند علت غایی و علت فاعلی در تبیین درست برهان نظم تأکید می کند که مورد غفلت تجربه گرایان و منتقدان برهان بوده است. این پیوند نشان می دهد، نظم موجود در مجموعه های طبیعی، ناظر به هدفی مشخص است و در واقع، تصور قبلیِ غایات و اهداف است که چنین نظم محکمی را مقرر می دارد؛ افزون بر این، اشارات مطهری بر دو اصل خلقت و هدایت، چهرهٔ جدیدی از اسرار نظم جهان هستی را نشان می دهد؛ یعنی این واقعیت را متذکر می شود که درون موجودات و مجموعهٔ منظم هستی، گرایشی برای سیر به سوی غایت و هدف خاصی نهاده شده است که می توان از آن به «اصل هدایت» نام برد. ضمن این که، این واقعیت در موجودات زنده در مقایسه با غیرجان داران، به طرز پیچیده تری وجود دارد. در همین جا می توان ویژگی حکایت گری مجموعهٔ منظم از ناظم خود را نیز در نظر داشت، زیرا پیوند ذاتیِ نظم و ناظم، در علیت فاعلی و غایی، خلقت و هدایت، به طور طبیعی اصل حکایت گری را نیز نشان می دهد.

آیت الله جوادی آملی نیز ویژگی عقلانی و تجربیِ برهان نظم را در نظر داشته، بر این اساس تلاش می کند تا نشان دهد تنها زمانی این برهان، کارکرد یک برهان مناسب را دارد که هریک از مقدمات آن دارای منشأ خاص تجربی و عقلی خود باشند و رابطهٔ علیت فاعلی و غایی نیز در آن ها رعایت شده باشد.

بنابراین، با ملاحظهٔ نحوهٔ نگرش آیت الله مطهری و آیت الله جوادی آملی به برهان نظم، می توان مشخص ساخت که دیدگاه آن ها به این برهان، دارای خصوصیات عقلانی و فلسفی است، زیرا می تواند صفات زیر را داشته باشد:

۱. آن ها مقدم بر ورود به تبیین برهان، با نگاهی پیشینی، آن را از زمرهٔ براهین نیمه تجربی و نیمه علمی در نظر می گیرند. در واقع مشخص می شود که نگرش صرف تجربی، مانع از فهم درست جایگاه برهان نظم است، و باید نگرشی علمی فلسفی به این برهان داشت. این نگاهِ واقع بینانه موجب می شود، هم توانمندی ها و هم محدودیت های برهان نظم آشکار شود و حدود انتظارات به حق ما از آن، تصحیح گردد.

ص: ۶۱

۲. ملاحظهٔ پیوند ذاتی علیت فاعی و غایی و سرایت دادن آن به هردو عالم مادی و غیرمادی، این امکان را ایجاد می کند تا از تفسیر تجربی و پدیدارشناسانهٔ علیت فراتر رفته، به فهم وجودی آن و ابعاد متافیزیکی آن دست یابند.

۳. ملاحظهٔ دو صفت مهم «خلقت» و «هدایت» در موجودات، ما را به پیچیدگی های اسرارآمیز هستیِ منظم جهان رهنمون می سازد که تنها با نگاه ظاهری حسّی، عمق آن ها ادراک نمی گردد. در همین زمینه است که مرآتیت و حکایت گریِ مجموعه های منظم نیز معنای خاصی می یابد.

۴. آن ها تفاوت نوع رابطهٔ فاعل و فعل را در امور انسانی و الهی به خوبی نشان می دهند؛ این امر، مانع از شبیه انگاری فاعلیت علیت الهی با علیت بشری و تشبیه مصنوعات بشری به مخلوقات الهی می شود.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، (بی تا)، تبیین براهین اثبات وجود خدا، تهران، اسراء، چاپ اول.

۲. مطهری مرتضی، (۱۳۶۱)، شرح منظومه، تهران، حکمت.

۳. ، (۱۳۷۴)، توحید، تهران، صدرا، چاپ سوم.

۴. ، (۱۳۷۳)، علل گرایش به مادی گری، تهران، صدرا، چاپ پانزدهم.

۵. یزدانی، عباس (۱۳۸۹)، «نقد های هیوم بر تقریر مبتنی بر تمثیل دلیل نظم و ارزیابی پاسخ های استاد مطهری»، مجله متافیزیک، دانشگاه اصفهان، ش۵ و ۶.

۶. کلارک، جیمز کلی، (۱۹۹۰)، بازگشت به عقل، ترجمه: عباس یزدانی، زنجان، دانشگاه زنجان.

۷. Hume, D. (۱۹۸۰), Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Richard H. Popkin, Indianapolis, Hackett.

ص: ۶۲

گونه شناسی رفتارهای اعتقادی شیعیانِ امامیه با امامان معصوم

اشاره

حامد منتظری مقدم(۱)

سید آیت الله احمدی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵

چکیده

شناخت و ارزیابیِ رفتارها و مناسبات شیعیان در تعامل با امامان(ع)، ره یافتی ضروری برای شناخت دقیق عقاید آنان و سیرۀ ائمه اطهار(ع) است. این مهم در حوزه های گوناگون اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و... نیازمندِ بررسی است. در پژوهش حاضر، باورها و مناسبات اعتقادیِ شیعیان با امامان دوازده گانه(ع) در دوران حضور، مورد بررسی قرار گرفته است؛ افزون بر این، گونه های مختلف روابط اعتقادیِ شیعیان با ائمه(ع) شناسایی و معرفی شده و به این پرسش که شیعیان چگونه از مقام رفیع معنوی ائمه(ع) بهره می برند و آیا روابط شیعیان با امامان، متناسب با جایگاه الوهیِ ایشان بوده، پاسخ داده شده است. تلاش شیعیان عصرِ حضور، برای شناخت امامان، دفاع از کیان امامت و پیشوایان معصوم و تمسک به مقام معنویِ ائمه اطهار(ع)، از مهم ترین محورهای مناسبات شیعیان در حوزۀ اعتقادی است که با وجود تفاوت رفتاریِ شیعیان در برخی موارد، سیر تکامل معرفتی و رفتاریِ ایشان در تعامل با امامان، مشهود است.

واژگان کلیدی

امامان، شناخت امام، تمسک معنوی، رفتار اعتقادی، شیعیان.

۱- عضو هیأت علمی مؤسسهٔ آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره).

۲- کارشناس ارشد تاریخ تشیع.

ص: ۶۳

مقدمه

امامان(ع) در باورِ شیعیان عصر خویش، اوصیای رسول خدا(ص)، منصوب از جانب خداوند و معصوم از هر پلیدی و خطا هستند؛ آنان، اهل بیت(ع) را واسطهٔ خالق و مخلوق، حجت های خداوند بر خلق و حافظ دین الهی دانسته و معتقد بودند، زمین هیچ گاه بدون امام باقی نخواهد ماند. آنان بر پایهٔ همین باورها، امام را مفترض الطاعه و سرپیچی از فرامینش را موجب هلاکت می دانستند. این نگرش، زمینهٔ شکل گیری فرهنگیِ مناسب با این باورها و متناسب با شخصیت و مقام امامان بزرگوار را در بین شیعیان فراهم ساخت.

این نوشتار برآن است تا با بررسیِ احادیث و روایات با رویکردی تاریخی، به ارزیابی رفتارهای اعتقادی شیعیانِ عصر حضور در تعامل با امامان بپردازد. مطالعات و تحقیقات انجام شده در این زمینه، معمولاً بر جنبهٔ اثباتیِ باورهای شیعیان، متمرکز است، ولی پژوهش حاضر بر جنبهٔ ثبوتیِ معتقدات شیعه و بیان نمونه های تاریخی تأکید می ورزد. رسالهٔ علمی «جایگاه امامت از دیدگاه اصحاب ائمه(ع)» نوشتهٔ سیدعلی هاشمی، نیم نگاهی به رفتارهای اعتقادی شیعیان در بحث امامت دارد، اما بیشتر به بررسی سیرِ اندیشه های امامیه و عقاید شیعیان دربارهٔ ائمه(ع)پرداخته است.

شایان ذکر است، گروهی از شیعیان در همان دورهٔ حضور امامان، در اعتقادات خویش به امامان، گرایش های افراطی یا تفریطی داشتند و حتی مورد نهی و طرد امامان قرار گرفتند،

که پرداختن به مبانی، عوامل و ریشه های این اختلافات، از اهداف و حوصلهٔ این تحقیق خارج

است.

جایگاه اعتقادیِ امامان نزد شیعیان

اشاره

در ابتدا جهت روشن شدن جایگاه اعتقادی ائمه(ع) نزد شیعیان، به توضیح کوتاهی دربارهٔ دو مؤلفه مهم در این زمینه، یعنی «وصایت» و «وجوب اطاعت» می پردازیم. از مهم ترین مشخصه-های شیعیان، اعتقاد و تأکید بر وصایت امیرالمؤمنین بود. در آغاز خلافت امیرالمؤمنین، مالك اشتر حضرت را این چنین ستودند: «ای مردم! این وصیّ اوصیا و وارث علم پیامبران است» (یعقوبی، بی تا، ۲:۱۷۹)؛ هم چنین خزیمه بن ثابت انصاری در آغاز خلافت آن حضرت، پس از بیعت با ایشان برخاست و چنین گفت: «ای مردم! ما برای دین و دنیای خود، مردی را برگزیدیم که رسولخدا او را برای ما برگزیده بود...» (اسکافی، ۱۴۰۲ق:۵۱) یکی دیگر از اصحاب امام علی در روز جمل، در رجز خود گفت: «نَقتُل من یُخالفُ الوصیّا؛ با هر کس که به مخالفت با وصی برخیزد، می جنگیم»

ص: ۶۴

(بلاذری، ۱۹۹۶، ۳: ۴۲).حجر بن عدی گفت: «فإنه کان له ولیا ثم ارتضاه بعده وصیا؛ پس از رسول خدا(ص)، ولایت در علی بوده و رسول خدا(ص) به وصایت او پس از خود، رضایت داد» (منقری، ۱۳۸۲ق:۳۸۱). سخنان ابوذر در حق امیرالمؤمنین نیز بر همین باور استوار است: «اگر شما کسی را که خدا پیش داشته، مقدم می داشتید و کسی را که خدا پس انداخته، عقب می انداختید و ولایت و وراثت را در خاندان پیامبر خود می نهادید، البته از بالای سر و از زیر پای خود می خوردید...» (یعقوبی، بی تا، ۲:۱۷۱).

وجوب اطاعت از پیشوایان معصوم، از دیگر مؤلفه هایی است که باور شیعیانِ عصر حضور بدان گره خورده بود. مفترض الطاعه بودن، مقام بالایی است که اگر به الهی بودن این امر برای ائمه(ع) توجه شود، بر عصمتِ ایشان نیز دلالت می کند. شیعیان معتقد بودند، اطاعت از ایشان بر اساس این که مصادیق «اولوالامر» در آیهٔ شریفه هستند، امر صریح خداوند است و پیروی از امامِ مفترض-الطاعه، سبب کسب فضایل و رسیدن به کمال است، چنان که نافرمانی از ایشان موجب نابودی خواهد بود. این تفکر از دوران امیرالمؤمنین در بین شیعیان و پیروان خالص حضرت وجود داشته است. امام صادق فرمودند: روزی محمد بن ابی بکر بر امیرالمؤمنین وارد شد و از حضرت خواست دستش را بگشاید تا با ایشان تجدید بیعت کند. سپس گفت: «شهادت می دهم تو امامِ واجب الاطاعه هستی» (کشی ۱۳۴۸: ۶۴؛ مفید(الف)، ۱۴۱۳ق:۷۰).

گزارش های فراوانی از باور شیعیان در دوران ائمهٔ دوازده گانه(ع) دربارهٔ لزوم پیروی از امامان(ع) حکایت می کند که جهت رعایت اختصار، تنها به بیانِ یک نمونه بسنده می شود. روایت شده است: امام صادق دچار بیماری شد. به نزدیکانش امر کرد تا فردی را اجیر کنند، نزد قبر امام حسین برود و برایش دعا کند. یکی از دوستانِ حضرت، جهت انجام این فرمان از خانه خارج شد، فردی را جلوی درب خانه دید و ماجرا را برایش بازگو کرد. آن مرد گفت: «من می روم، ولی شبهه ای در ذهنم ایجاد شده و آن این که امام حسین امامی است که طاعتش واجب است و او (امام صادق) نیز امامی است که طاعتش واجب است؛پس این کار چه معنایی دارد؟...» (ابن فهد، ۱۴۰۷ق: ۵۷).

پس از اشارهٔ اجمالی به جایگاه اعتقادی امامان در باور شیعیان، سه مقولهٔ:شناخت امام، دفاع از امام و تمسک به مقام امام،که مهم ترین رفتارهای اعتقادی شیعیان ومتأثر از باور و دیدگاه ایشان دربارهٔ مقام معنوی و اعتقادی ائمه(ع) است، مورد بررسی قرار گرفته و رفتار شیعیان در این زمینه ارزیابی می شود.

ص: ۶۵

الف) تلاش برای شناخت امام

اشاره

شیعیان در عصر ائمه(ع)، برای شناخت امامان، اوصاف و جانشینان ایشان، اهمیت بسیاری قائل بودند و این را بر اساس روایت: «من مات لا یعرف امامه مات میته جاهلیه» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۷۷)، وظیفه ای دینی و ترک آن را به مثابهٔ هلاکت می دانستند. شیعیان برای رسیدن به این هدف، متحمل سفرهای پرمشقت می شدند. در روایات یکی از مصادیق وجوب «نفر»، کوچیدن برای شناخت امام، بیان شده است، چنان که از گفت وگوی عبد الاعلی با امام صادق استفاده می شود. وی از حضرت پرسید: «اگر امامی از دنیا رفت و شیعه ای در خراسان نمی داند وصیّ او کیست، همین دوری و بی اطلاعی برای او عذر نیست؟» امام در پاسخش فرمود: «این عذر او نیست. چون امام از دنیا برود، دلیل وصی او بر کسانی است که در بلد او هستند یعنی امام جدید برای اهل آن شهر بر امامت خویش استدلال می نماید و حجت را تمام می کند ولی کسانی که در شهرِ امام نیستند، بر آن هاست که برای شناخت امام کوچ کنند...»(کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۷۸).

کسب معرفت می تواند از طریق ویژگی های امامِ حاضر و یا جانشینِ امام متوفا باشد. شیعیان گاه برای شناخت امام، به خودِ امام مراجعه می کردند و گاه با پرسیدن از اصحاب دانشمند و نزدیکان ائمه(ع)، دنبال کشف حقیقت و انجام وظیفهٔ دینیِ خود برای شناخت امام بودند. گاهی نیز برای تشخیص و شناخت امامِ جدید، وی را آزموده و انتظار پاسخ به مسائل و مشکلاتشان را داشته و امید به دیدن کراماتی، به ویژه دادن خبرِ غیبی و پاسخ به پرسش، پیش از طرح آن داشتند. این بحث را در دو گفتار پی می گیریم:

۱. شناخت اوصاف و ویژگی های امام

شیعیان پس از درک ضرورتِ کسب معرفت دربارهٔ امام، جهت شناخت و تطبیق ویژگی های امام، به آزمودن امام و پرسش مسائل پیچیده، روی می آوردند تا از این طریق به اطمینان قلبینایل گردند. پرسش ها و مطالبی که شیعیان در محضر امامان(ع) دربارهٔ علم یا عصمت و یا قدرت امامان(ع) مطرح می کردند، از این قبیل است.

از ویژگی های بسیار مهمّ امام که شیعیان به دنبال شناخت آن بودند، گسترهٔ علم امام بود.گزارش های بسیاری در روایات در این باره وجود دارد. ائمه(ع) نیز در تبیین ویژگی های امام، یکی از مواردی که همواره بر آن تأکید داشتند، علم امام بوده است؛ این که امام باید عالم به حلال و حرام الهی (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۸۴) و در پاسخ گویی به هر پرسشی، توانا باشد (مفید

ص: ۶۶

(ب)، ۱۴۱۳ق، ۲۲۴:۲). اهمیت و ارجاع به این ویژگی برای شناخت امام، احتمالاً از این جهت بوده که سنجش علم امام، امری قابل امتحان وتشخیص است؛ برخلاف برخی اوصاف مثل عصمت که امری باطنی بوده و تشخیص آن از عهدهٔ مردمخارج است. شیعیان نیز برای معرفی امامان به دیگران و اثبات حقانیت ایشان، آن ها را به علم امام رهنمون می ساختند. وقتی هشام از مقام امامت و علم امام برای مرد شامی سخن گفت و ادعا کرد: امام، ما را از خبرهای آسمان و زمین خبر می دهد، مرد شامی پرسید: من از کجا این معنا را بدانم؟ هشام پاسخ داد: از هر چه می خواهی، از او پرسش کن! مرد شامی پس از پرسیدن مسائلی از امام و پی بردن به دانش الهی و حقانیت امام، شیعهٔ حضرت شد (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۱۷۱۱۷۳).

توانایی امام بر انجام کارهای خارق العاده و دیدن کرامت از ایشان، از دیگر مواردی است که دانستن آن برای شیعیان اهمیت داشت و دنبال رسیدن به یقین بودند. بسیاری از شیعیان اگرچه به آن ایمان داشتند، مایل بودند به طور مستقیم آن را مشاهده کنند تا ایمانشان استحکام یابد؛ مانند درخواست حضرت ابراهیم از خداوند، مبنی بر مشاهدهٔ زنده شدن مردگان (بقره:۲۶۰). ائمه(ع) نیز در مواردی خاص، از توانایی الهی خویش برای همین منظور بهره گرفته و در پاسخ به خواستهٔ برخی شیعیان، معجزاتی از ایشان رخ می نمود. از همین روست که امام باقر در پاسخ به پرسش ابوبصیر دربارهٔ قدرت امام بر زنده کردن مرده ها و شفای بیماران، بر دیدگان ابوبصیر دست کشید و او زمین و آسمان را مشاهده کرد. بعدها که ابوبصیر داستان خویش را برای ابن ابی عمیر نقل کرد، او این چنین گفت: «من گواهم که این سخن درست است، چنان که این روزِ روشن، درست است» (صفّار قمی، ۱۴۰۴ق:۲۶۹). جملهٔ اخیر به خوبی از وضوح چنین باوری نزد شیعیان پرده برمی دارد. نمونهٔ دیگر، جوانی از نسل ابوذر غفاری در زمان امام عسکری است که هرگز امام را ندیده بود. او به دنبال اختلافی که نزد آن ها دربارهٔ امامتِ حضرت پیش آمده بود، برای دیدن نشانه یا کرامتی از امام و رسیدن به اطمینان و آرامش قلبی، به سامرا آمده بود. سپس با توجه امام به او در مسیر دارالاماره و بیان نَسَب وی و نام مادرش، دربارهٔ امامت حضرتش به یقین رسید (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۴۴۰).

۲. شناخت جانشین امام

اشاره

بر اساس باورِ دینی، شناختِ امام جدید و به دنبال آن، اعتراف به مقام امامت وی، امری بود که شیعیان با دقت و سرعت، در دوران زندگانی امامِ وقت یا پس از رحلت او، پی گیر آن بودند. اگر امامِ حاضر از دنیا می رفت و جانشین او را نمی شناختند، دچار سرگردانی شده و در تکاپو

ص: ۶۷

برای شناخت امام جدید برمی آمدند؛ برای نمونه، فیض بن مختار که می پنداشت اسماعیل پس از پدرش امام صادق جانشین وی خواهد بود، به سبب برخوردی که از اسماعیل دربارهٔ امام دید و سخنی که از حضرت دربارهٔ او شنید، به امام صادق عرض کرد: قربان شما گردم! ما شکی نداشتیم که پس از شما، امرِ امامت به اسماعیل خواهد رسید، و اکنون سخنان شما را دربارهٔ او شنیدم. اگر آنچه می ترسیم اتفاق افتاد، امامِ ما کیست؟امام صادق پاسخی نداد. زانوان مبارکش را بوسیده، عرض کردم: آقا! به من رحم بفرمایید! مسئله آتش جهنم است... پس حضرت، فرزندش موسی را، که پنج سال بیشتر نداشت، به فیض معرفی کرد... (کشی، ۱۳۴۸:۳۵۴).

برای برخی شیعیان به سبب عواملی، مانند اختناق سیاسی و عدم امکان تصریح و اعلان امامتِ امام جدید از سوی امام وقت، ابهاماتی در مسئله امامت به وجود می آمد و آن هایی که صرفاً دغدغهٔ شناخت امام را داشتند، جهت شناخت امام تلاش می کردند. یکی از این موارد، سرگردانیِ عبدالله بن مغیره پس از شهادت امام کاظم است. وی که در امرِ امامت، متوقف و سرگردان شده بود، در آن حال حج گزارده و زمانی که به مکه رسید، به رکنِ ملتزم چسبیده و از خدا این چنین خواست: خدایا! تو از خواسته و حال من آگاهی؛ مرا به بهترین آیین راهنمایی فرما! وی می گوید: سپس خدمت حضرت رضا رسیدم. هنگامی که مرا دید، فرمود:«خدا دعایت را مستجاب و به دینت هدایت کرد.» گفتم: شهادت می دهم، تو حجت خدا و امین او بر مردم هستی.(کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۳۵۵؛ صدوق، ۱۳۸۷ق، ۲: ۲۱۹).

شیعیان سعی می کردند حتی زمان اندکی هم بدون شناخت امام سپری نکنند و برای فاصله–ای که امام زمانشان از دنیا می رفت تا امامتِ امام جدید به آن ها ابلاغ و ثابت گردد، در این باره چاره ای بیندیشند تا دچار حیرت و سرگردانی نگردند؛لذا افرادی این مسئله را با امام زمان خویش در میان می گذاشتند، تا بدانند در چنین مواقعی تکلیفشان چیست. عیسی بن عبدالله به امام صادق عرض کرد: اگر امام را نشناختم و جای او را ندانستم، چه کنم؟ فرمود: «می گویی: خدایا! من پیرو و دوست دار آن حجت زندهٔ تو هستم که از فرزندان امامِ گذشته است. همین تو را کافی است؛ ان شاء الله» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۰۹).زراره نیز پس از شهادت امام صادق و اختلاف شیعیان دربارهٔ جانشین امام، فرزندش عبید را از کوفه به مدینه فرستاد تا در این باره خبری بیاورد. پیش از این که عبید برگردد، زراره بیمار شد و در حالت احتضار قرار گرفت؛ در این حال، مصحفی طلبید و گفت:«امامِ من کسی است که این قرآن، امامتِ او را اثبات می کند» (کشی، ۱۳۴۸: ۱۵۴۱۵۶).

ص: ۶۸

شیعیان معرفت به امام جدید و شناخت جانشین امام متوفا را، در یکی از راه های ذیل جست وجو می کردند:

یکم: پرسش از امام:

در مواردی، شیعیان خدمت امام رسیده و از امام زمان خویش دربارهٔ جانشینش پرسش می کردند. صفوان جمّال خدمت امام صادق رسیده، عرض کرد: پدر و مادرم به قربانت! مرگ در هر صبح و شام، به سراغِ جان ها می آید. اگر چنین شد، امام (پس از شما) کیست؟ حضرت صادق فرمود: «اگر چنین شد، این امامِ شماست» و با دست به شانهٔراست ابوالحسن زد و او در آن وقت، پنج ساله بود(کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۰۹).

می توان به موارد بسیاری از این قبیل روایات در مجامع روایی، از جمله کافی (کتاب الحجه) دست یافت. البته پذیرفتنی است که برخی مسائل، آن چنان که در پرتو تبیین دانشمندان شیعی، برای ما روشن است، برای شیعیانِ دوران ائمه(ع) به دلیل خفقان موجود و رفتار

تقیه آمیز امامان، روشن نبوده باشد؛ مانند جریان به امامت رسیدن امام جواد در کودکی. همان گونه که از روایات به دست می آید، تحلیل این مسئله برای برخی شیعیان، دشوار بود و امامان با استدلالِ به نبوت برخی انبیا(ع) در کودکی، آنان را راهنمایی می کردند.

دوم: بررسی نشانه های امام:

ملاک و معیارِ امامت نزد شیعیان، همان نص و نصب الهی است، ولی شیعیان برای شناخت امام، از برخی نشانه ها و شاخص هایی که از سخنان خود معصومان(ع) به دست می آمد، برای شناسایی مصداق امام در هر دوره بهره می بردند. یکی از این موارد، شناخت امام بر اساس علائم و نشانه های امامت بود؛ لذا از امامان(ع) دربارهٔ علائم امامت یا دربارهٔ کلیات دیگری که بتواند آن ها را در شناختِ امام کمک کند، استفسار می کردند. معصومان(ع) نیز با توجه کامل به ارادهٔ مخاطبان، به بیان معیارها و ویژگی های امام می پرداختند، تا ایمان شیعیان بر اساس معرفت کامل باشد. کلینی(ره) در «بَابُ الْأُمُورِ الَّتِی تُوجِبُ حُجَّةَ الْإِمَامِ»، روایاتی را که علائم امامت را ذکر کردند، در آن جا گرد آورده است؛ برای مثال، معاویهٔ بن وهب از امام باقر پرسش کرد: علامت امام چیست؟ امام فرمود: «پاکیزگیِ ولادت، تربیت خوب و دوری از لهو و لعب» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۲۸۵). حارث بن مغیره نصری از امام صادق پرسید: صاحب این امر (امامت)، به چه علائمی شناخته می شود؟ امام در پاسخ فرمودند: «به سکینه، وقار، علم و وصیت» (صدوق، ۱۴۰۵ق، ۱:۲۰۰). ابوبصیر به امام کاظم عرض کرد: جانم به قربانت! امام به چه ویژگی هایی شناخته می شود؟ فرمود: «به خصالی که نخستینِ آن ها نصّ پدرش است؛ دیگر این که هر پرسشی از او شود، پاسخ می دهد؛ از فردا خبر دهد و با مردم به هر زبانی سخن می گوید» (مفید(ب)، ۱۴۱۳ق، ۲:۲۲۴).

ص: ۶۹

سوم: آزمودن امام:

آزمودن امام: شیعیان هم چنین برای اطمینان و کشف حقیقت، امام یا کسی را که مدعی امامت بود، بر اساس معیارهای پیش گفته از جانب امامان پیشین، امتحان می کردند. آزمودن امام برای شیعیان دارای دو جنبهٔ اثباتی و سلبی بود و از این طریق، هم به بطلانِ ادعای کسی که به ناحق مدّعی امامت یا در مظانّ شایستگی جایگاه امامت بود، پی می بردند وهم دربارهٔ امامی که حقّاً لیاقت مقام امامت را داشت، به یقین می رسیدند؛ مانند داستان هشام بن سالم که با گروهی از شیعیان پس از شهادت امام صادق به امامتِ عبدالله افطح معتقد شده بودند، پس از آزمودن وی و درماندگی اش در پاسخ به پرسش های مطرح شده، نزد امام کاظم رهنمون شده و پس از آزمودن و اطمینان از علم سرشار آن حضرت، به امامت وی ایمان آوردند(کشی، ۱۳۴۸: ۲۸۲). ابوالادیان نیز بر اساس آنچه از امام عسکری شنیده بود، جعفر را که مدعی جانشینی حضرت بود، آزمود و پس از ناتوانایيِ او در پاسخ به مسائلش، آنچه را شنیده بود، در فرزند خردسال امام عسکری یافت و او را جانشین حضرت دانست. (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۲: ۴۷۵).

ب) دفاع از حریم امامان

اشاره

از آن جا که در دوران ائمه(ع)، شیعیان در جامعهٔ اسلامی در اقلیت بوده و حاکمیت در اختیار مخالفان آنان قرار داشت، و از سویی نیز محبوبیت امامان شیعه، تهدیدی برای حاکمان به حساب می آمد، تبلیغات بسیاری بر ضد شیعه، به ویژه امامان(ع) صورت می گرفت؛ از این رو، هرگاه کسانی به حریم کبریاییِ ائمه(ع) تعرض می کردند، شیعیان با توجه به میزان شناختشان از مقام ائمه(ع) و فراخور توانایی علمی و جایگاه اجتماعی شان، با وجود فشار و خفقان سیاسی، به دفاع از حریم ایشان می پرداختند. با توجه به موقعیت و جایگاه مخالفان اهل بیت، دفاع شیعیان از امامان(ع) در دو بخش قابل بررسی است:

۱. دفاع از امامان در مقابل خلفا و حاکمان:

سخن گفتن از فضایل امامان(ع) و دفاع از ایشان نزد حاکمان، به جهتِ پی آمدهایی مانند شکنجه و قتل، به مراتب دشوارتر بود، و شیعیانی که به اختیار یا به اکراه به بیان مناقب امامان و جانبازی در راه عقیده می پرداختند، از عواقب آن بی خبر نبودند. در چنین موقعیتی، هر چند سخن گفتن در پشتیبانی از امامان، آن هم در حضور سنگ دلانی چون معاویه، ابن زیاد، حجّاج و...، تاوان سختی را به دنبال داشت، شنیدن و دیدن صحنه های توهین آمیز به اولیای خداوند و امامان معصوم، برای شیعیان ایشان به مراتب ناگوارتر بود.

ص: ۷۰

بی شک، لعن و ناسزا به امیرالمؤمنین، سخت ترین توهین به ائمه(ع) از جانب مخالفان بود که پشتوانهٔ آن، رفتار کینه توزانه معاویه در سبّ امام علی و فرزندان و یاران آن حضرت بود(ثقفی، ۱۳۷۳، ۲:۸۴۳)، که به صورت بدعتی فراگیر در قلمرو اسلامی، حتی در کوفه و مدینه نهادینه شد.(۱) مثلاً روزی معاویه در مجلسی عمومی، نظرِ حاضران را دربارهٔ امام علی پرسید، و آن ها سخنان ناروایی دربارهٔ حضرت اظهار داشتند! در این هنگام، مردی از شیعیان اهل کوفه، در سخنان شیوایی امیرالمؤمنین را ستود، به بیان فضایل آن حضرت پرداخت و گفت:«به خدا سوگند، علی پناه گاهی بلند و تکیه گاهی رفیع بود! خداوند به وسیلهٔ او فساد را از ریشه برکند و شرک را از جامعه زدود. شیطان به وسیلهٔ او بر زمین زده شد... جور و ستم به دست علی از جامعه رخت بربست و ویران گردید... علی بن ابی طالب، سیدِ عرب و امامِ امت است که از همگان، افضل، اعلم، اجمل و احکم بود»(ثقفی، ۱۳۷۳، ۲: ۵۴۷۵۴۹).

بزرگان و مشاهیر شیعه که دارای جایگاه اجتماعیِ ویژه ای بودند، در این زمینه نقش برجسته-تری داشتند. عدی بن حاتم طایی هنگامی که دید معاویه به امام علی توهین

می کند، در پاسخ به سخنان تهدید آمیز معاویه گفت: «... به خدا سوگند، برای ما بریده شدن گلو و تنگ شدن نفس در سینه، آسان تر از شنیدنِ بدگویی و سخنان ناراحت کننده ای دربارهٔ علی بن-ابی طالب است» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۴؛ ابن خلدون، ۱۹۸۸، ۳:۵). حجر بن عدی کندی و عمرو بن حمق خزاعی و همراهان آن دو از شیعیان علی بن ابی طالب، در برابر بدگویی های مغیره و دیگر حاکمان امویِ کوفه به امام علی، اعتراض کرده و هرگاه می شنیدند، مغیره و یاران معاویه، علی را روی منبر لعن می کنند، به پا خاسته و لعن را به خودشان باز می گرداندند (یعقوبی، بی تا، ۲:۲۳۰). میثم تمار نیز در مقابل درخواست ابن زیاد مبنی بر بیزاری جستن از امیرالمؤمنین، پس از گریه بر مظلومیت حضرت، به ابن زیاد و بنی امیه حمله کرده و سخنان تندی علیه آنان ایراد کرد. ابن زیاد به سختی خشمگین شد و فرمان داد، دست و پای میثم را بریده و به دارش آویزند (کشی، ۱۳۴۸: ۸۳). عبدالله بن عفیف ازدی، که یک چشم خود را در جنگ جمل و چشم دیگرش را در جنگ صفین از دست داده بود، پس از واقعهٔ عاشورا سخنان ابن زیاد را در مسجد کوفه شنید که می گفت: حمد خداوندی را که... یزید و یاران او را یاری کرد و کذّاب بن کذّاب را کشت... . ابن عفیف از جای برخاست و

۱- مروان در مدینه، هر جمعه بر منبر (ابن سعد، ۱۴۱۴ق، ۱: ۳۹۹) و مغیره در کوفه، به صراحت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۴: ۶۸) امام علی را سبّ و لعن می کردند!

ص: ۷۱

گفت: ای فرزند مرجانه! کذّاب بن کذّاب تویی و پدر تو آن کسی که به تو امارت داده و پدرش... . ابن زیاد دستور داد وی را به شهادت رسانده و نعشش را بر درِ مسجد به دار کشیدند. (ابن حبیب، بی تا:۴۸۰؛ طبری، ۱۹۶۷، ۵:۴۵۸ ۴۵۹).

داستان های از این دست فراوان است و حتی زنان شیعی هم به دفاع از کیان امامت و حریم ائمه(ع) پرداخته و نقش خوبی ایفا کردند؛ برای مثال، دارمیه حجونیه (ابن طیفور، بی تا: ۱۰۵۱۰۶) و حره بنت حلیمه (ابن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۱۳۶) در برابر دشمنان اهل بیت(ع) با منطقی استوار و سخنانی شیوا، از حق و جایگاه امیرالمؤمنین و اهل بیت(ع) دفاع کردند.

۲. دفاع از امام در برابر دیگر مخالفان:

شیعیان، به خصوص دانشمندان ایشان، که مرزبانان عقیدتی شیعه اند، در هر فرصتی در برابر مخالفان، به ویژه کینه توزان به ائمه اطهار(ع)، به دفاع و جدال احسن پرداخته و از جایگاه امامت و حریم امامان(ع) پشتیبانی می کردند. در این زمینه، مناظرات شیعیان با مخالفان در مباحث کلامی، به خصوص در مسئله امامت، اهمیت فراوانی دارد، شیعیان و اصحاب ائمه(ع) هرگاه فرصتی به دست می آوردند، مانند دورهٔ امامین صادقین به مناظره با مخالفان و دفاع از اعتقادات خویش و حریم امامت می پرداختند. افرادی مانند: حمران بن اعین، مؤمن طاق، هشام بن سالم، قیس بن ماصر و در رأس همه، هشام بن حکم که به گفتهٔ یونس بن یعقوب از اصحاب امام صادق همه در مناظره قوی بودند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۱۷۱)، از این طریق به تبیین مسئله امامت و دفاع از امامان

می پرداختند.(۱)

اصحاب امام صادق، به خصوص هشام بن حکم، جوان متکلم شیعی که حضرت دربارهٔ او فرمود: «هشام با قلب، زبان و دستش یار و معینِ ماست»، در حضور آن حضرت با مرد شامی، که خود را عالم به فقه و کلام می دانست و برای مناظره و مباحثه با شیعیان به مدینه آمده بود، دربارهٔ امامت مناظره کرده و بر او پیروز شدند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۱۷۱؛ مفید، (ب) ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۹۴).

به امام حسن عسکری خبر رسید که یکی از فقهای شیعه با فردی ناصبی سخن گفته و با دلیل، او را محکوم کرده است. آن فقیه در مجلسی که تعدادی از علویان و بنی هاشم نیز در آن مجلس حضور داشتند نزد حضرت آمد. حضرت او را در صدر مجلس در جایگاه مخصوص نشاند. احترام ویژه امام به این مرد، بر حاضران گران آمد. حضرت در دفاع از رفتار خویش

۱- برای آگاهی بیشتر درباره مناظرات شیعیان، ر.ک: یاوری، بررسی و تحلیل مناظرات شیعیان امامیه: عصر ائمه اطهار(ع).

ص: ۷۲

فرمود: «این که این فرد توانسته با ادله ای که خدا به او آموخت، آن ناصبی را شکست دهد، از هر گونه شرافت نَسَبی برتر است» (امام عسکری ۱۴۰۹، ق: ۳۵۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۴۵۴).

شیعیان و اصحاب ائمه(ع) در دورهٔ امام صادق به خوبی توانسته بودند اهمیت بحث امامت را با مناظرات متعدد و موفقیت در دفاع از کیان امامت، در جامعه نهادینه کنند، به گونه ای که در مواردی، مخالفان برای بحث و مناظره دربارهٔ امامت، سراغ شیعیان می آمدند. این که علی بن میثم از یاران امام صادق به گفت وگو و مناظره با ضرار بن عمرو، در باب امامت پرداخت (مفید (د)، ۱۴۱۳ق: ۳۷۱) و نیز مناظرهٔ هشام بن حکم با ضرار به درخواست یحیی بن خالد برمکی و غلبهٔ هشام بر او در مسئله امامت و دفاع از حقّ امیرالمؤمنین (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۲: ۳۶۲۳۶۸)، از این دست تلاش شیعیان در دفاع از حریم امامت است.

ج) تمسک به مقام معنوی امامان

اشاره

با توجه به آموزه های دینی و مبانی عقلانی، استمداد از کسانی که هدایت یافته و مقام روحانیِ والایی دارند، پذیرفته و مورد تأکید است. شیعیان بر پایهٔ نگرشی که به مقام معنویِ ائمه(ع) مبنی بر وجاهت ایشان نزد پروردگار، اتصال به عالم ماورا و واسطهٔ فیض دانستن

اهل بیت(ع) داشتند، همواره به دنبال بهره گرفتن از این ذوات نورانی، برای دنیا و آخرت خویش بودند. بر این اساس، مهم ترین موارد ارتباط و تمسک اعتقادی شیعیان به مقام معنوی ائمه(ع)، در سه حوزهٔ ذیل قابل بررسی است:

۱. توسل جستن:

کلمهٔ «توسل» در لغت از «وسیله» مشتق شده است. فراهیدی در معنای واژهٔ «وسیله» می نویسد: «وَسَّلْتُ الی رَبّی وسیلهً أی عَمِلْت عملاـ أتقرّبُ بِهِ الیه؛ مراد از وسیله، هر عملی است که موجب تقرب و نزدیکی به پروردگار شود» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۷: ۲۹۸). توسل در اصطلاح، یعنی هر آنچه انسان از طریق آن برای آمرزش گناهان و برآوردن حاجت خود، به خدا متوسل شود و تقرب جوید؛ مانند پیامبر، بندگان صالح واعمال نیک. قرآن کریم، انسان را در جهت کسب کمالات معنوی و قرب به درگاه الهی، به توسل به اسباب تقرب امر کرده است: «ای مؤمنان! پروای الهی داشته باشید و به سوی او، وسیله تحصیل کنید»(مائده: ۳۵). این آیه و برخی آیات دیگر، از ادلهٔ شیعه بر جواز توسل است. در روایات نیز بر لزوم توسل به اولیای الهی هنگام دعا، تأکید شده است. چنان که در روایت نبویِ مستند نزد شیعه و اهل سنت آمده است: «هر دعایی محجوب است تا این که بر محمد و آل محمد(ع) درود فرستاده شود» (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۱۵۵؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۵).

ص: ۷۳

سیرهٔ عملی مسلمانان و اصحاب پیامبر(ص) نیز جواز توسل به شخصیت های معنوی و آبرومند نزد خدا، از زمان رسول خدا(ص) را تأیید می کند و آن حضرت خود مردم را به این مسئله رهنمون می کردند.احمد بن حنبل در مسند خود، داستانی از توسل مرد نابینا به رسول خدا آورده است که حضرت در پایان به او فرمود این چنین دعا کند: «اللهمّ إنّی أسئلك و أتوجّه إلیك بنبیّك محمد نبیّ الرّحمه یا محمّد إنّی توجّهت بك إلی ربّی فی حاجتی هذه فتقضی لی اللهمّ شفّعه فیّ» (احمد بن حنبل، بی تا: ۱۳۸).

رسول خدا(ص) در حقّ امامان(ع) فرمود: «ائمه از نسل حسین هستند؛ هر کس از آن ها پیروی کند، از خدا اطاعت پیروی کرده، و هر کس نافرمانیِ آن ها را کند، نافرمانیِ خدا را کرده است. آن ها ریسمان محکم و وسیله به سوی خداوند هستند (صدوق، ۱۳۸۷ق، ۵۸:۲). شیعیان، برای رسیدن به حاجات مادی و معنوی خویش و در زمان گرفتاری ها و سختی ها پس از توجه به خدا، دست توسل به سوی ائمه(ع)، دراز کرده و از وجاهت و حرمت آنان نزد خدای تعالی در رفع گرفتاری ها و برآورده شدن حاجات، کمك می طلبیدند تا با وساطت آن بزرگواران، به اخذ فیض از مبدأ هستی نایل شده و بدین طریق مشکلاتشان حل و حاجاتشان برآورده گردد. ائمه(ع) نیز در پاسخ به درخواست شیعیان مبنی بر طلب دعا در گرفتاری ها، علاوه بر دعا در حقّ ایشان، دعاهایی نیز به ایشان آموخته وآن ها را به وساطت پیامبر(ص) و اهل بیتش(ع) در دعاها توجه می-دادند. پدر محمد جعفی که بسیاری از اوقات از درد چشم ناراحت بود، روزی از این درد به امام صادق شکایت برد. حضرت به او فرمود: «آیا دعایی به تو نیاموزم که برای دنیا و آخرتت سودمند باشد و از درد چشم نیز آسوده گردی؟» گفت: آری. فرمود: «پس از نماز صبح و پس از مغرب بگو: پروردگارا! به حقّ محمد و آلش بر تو، از تو درخواست می کنم که بر محمد و آلش درود فرستی و در چشمم نور قرار دهی...» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲: ۵۴۹).

اینکه شیعیان فقط نزد ائمه(ع) از بیماری ها و مشکلات خویش شکایت و درخواست کمك می-کردند، نشان از اعتقاد ایشان به آبرومندیِ امامان نزد پروردگار و توانایی آنان و امید به برآورده شدن خواسته هایشان از این طریق دارد. جابر بن حیّان به امام صادق نامه ای نوشت و از آن حضرت خواست برای شفای بیماری اش دعا کند. امام برایش دعایی کرد و به او

دستور العملی داد. جابر بدان عمل کرد و سلامتیِ خود را باز یافت (ابنا بسطام، ۱۴۱۱ق:۷۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵۹: ۱۸۶). معمّر بن خلّاد نیز از امام رضا خواست جهت شفا، دستی بر سر فرزندش که لکنت زبان داشت، بکشد و حضرت او را نزد امام جواد رهنمون ساخت (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۳۲۱).

ص: ۷۴

۲. شفاعت خواهی:

شریف مرتضـی در تبیین «شـفاعت» نوشته است: حقیقتِ شفاعت و فایدهٔ آن، درخواست برداشته شدن عقاب از مستحقّ عقاب است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۵۰). علت این که واژهٔ «شـفاعت» برای وساطت جهت نجات گنهکار به کار می رود، این است که مقام و موقعیت شـفاعت کننده و نیروی تأثیر او یا عوامل نجاتی که در وجود شـفاعت شونـده هست، با هم ضـمیمه می شونـد و به کمک هم، موجب خلاصـی گنهکار می گردند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۷۲و۱۷۳). بر اساس آیات قرآن، شـفاعت ذاتاً حقّخداوند متعال است و شـفیع حقیقی و مطلق، خداونـد است (زمر:۴۴)، امـا این مانعِ شـفاعت غیر خداونـد نیست، چراکه غیر خداونـد متعال نیز می تواننـد بـا اذن و فرمان الهی شـفیع باشـند (طباطبائی،۱۴۱۷ق،۱:۱۶۰)؛ چنـان که آیـات متعـددی بر این امر دلالـت دارنـد (بقره:۲۵۵؛ انبیاء:۲۸؛ مریم:۸۷؛ یونس:۳).

امامیه اتفاق نظر دارند که پیامبر گرامی اسـلام(ص) و ائمه اطهار(ع) در روز رسـتاخیز، مرتکبان گناه کبیره را شـفاعت می کنند و بر اثر شــفاعت آنـان، گروه فراوانی از شـیعیان خطاکـار نجـات پیـدا می کننـد (مفیـد(ج)، ۱۴۱۳ق: ۷۹و۸۰). روایـات فراوانی، رسـول خـدا(ص) و امامـان(ع) و حتی شـیعیانِ ایشـان را در جایگاه شـفیع و واسـطهٔ آمرزش گناهان قرار داده انـد (نک: مجلسـی، ۱۴۰۴ق، ۸:۲۹۶۱). شـفاعت اولیای خدا، منوط به اذن پروردگار جهان است و بدون اذن خدا، هیچ کس نمی تواند شـفاعت کند. ابوبصـیر از امام صادق نقل کرده است:«خداوند، شـفاعت امتشـرا به حضـرت محمد(ص) عطا فرمود و به ما شـفاعت شـیعیانمان را عطا کرد و شیعیان ما می توانند خویشاوندانشان را شفاعت کنند...» (حسین بن سعید، ۱۴۰۲ق: ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۶:۵). ابن ابی عمیر از امام کاظم پرسـش کرد: شـفاعت، شامل حال کدام دسـته از گنهکاران می شود (صدوق، ۱۳۹۸ق:۴۰۷)؟ این موارد بر باور شـیعیان به برخورداری ائمه(ع) از مقام شفاعت، دلالت می کند.

در ادعیه و زیاراتی که ائمه(ع) به شـیعیان می آموختند، آن ها را به جایگاه شـفاعت و ارتباط آن با تمسک و پیروی از اهل بیت(ع) توجه می دادنـد. امام کاظم در دعـای روز «مبـاهله» که به محمـد بن صـدقه عنبری آموخت، چنین فرمود: «پروردگارا! ما به عترت پیامبرت(ص) تمسک می جوییم؛ پس شـفاعت ایشان را روزیِ ما فرما» (طوسـی، ۱۴۱۱ق:۷۶۷). در «زیارت جامعه» که در پاسـخ به درخواست موسـی بن عمران نخعی از امام هادی مبنی بر تعلیم زیـارت نامه ای بلیغ و کامل برای زیارت امامان، صادر شـده اسـت (صدوق، ۱۳۸۷ق، ۲: ۲۷۲)، زائر حـداقل چهـار بـار از ائمـه اطهـار(ع) طلب شـفاعت می کنـد. معنـای دو فراز آن این چنین است: «خداوند مرا به پیروی

ص: ۷۵

از شما توفیق دهد و شفاعتتان را روزی ام سازد»؛ «بخشودگیِ گناهان ما را از خدا بخواهید و شفیع من باشید!»

شیعیان به تأثیر محبتِ اهل بیت(ع) در حیات اخروی خویش اعتقاد داشته و به سبب دوستیِ ائمه(ع)، امید نجات از عذاب و رستگاری در آخرت داشتند. ابوبصیر با حالت گریه و تضرع و بیان سال مندی و نابیناییِ خویش از امام صادق می خواهد به سبب محبت به اهل بیت(ع) بهشت را برای او ضمانت کند (کشی، ۱۳۴۸: ۱۹۹). زیاد بن اسود در منا خدمت امام باقر مشرف شد، امام به او نگریست. دید پایش مجروح شده؛ از وضع رقت بار او متأثر گردید و فرمود: «چرا پاهایت این طور شده؟» عرض کرد: شتر جوان و لاغری داشتم و به خاطر آن، بیشتر راه را پیاده آمدم. حضرت متأثر شد، زیاد عرض کرد: گاهی آلوده به گناهان می شوم، تا بدان جا که گمان می کنم به هلاکت و نابودی افتاده ام؛ در آن حال، به یاد دوستیِ شما می افتم و همان، امید نجاتی برای من آورده و اندوه مرا برطرف می کند (کلینی، ۱۳۶۵، ۸: ۷۹).

شاعران شیعی نیز در اشعار خود، به تبیین مقام شفاعت ائمه(ع) می پرداختند. سفیان بن مصعب عبدی، از یاران امام صادق، در قصیده ای شیوا، مقام شفاعت گریِ ائمه(ع) و جایگاه ایشان در آخرت را ترسیم کرده است (جوهری، بی تا: ۴۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ۳: ۲۳۴). عبدالله بن ایوب خرّیتی پس از شهادت امام رضا، خطاب به امام جواد شعری سرود. برگردان دو بیت از آن، که شفاعتِ امام را در قیامت طلب کرده، این چنین است: من در روز قیامت به تو پناه می برم و نزد شما راه نجاتی می یابم. فردای قیامت کسی به شفاعت شما از من پیشی نگیرد، چون کسی در محبت شما بر من پیشی نگرفته است(جوهری، بی تا:۵۰۵۱).

۳. تبرک جویی و شفاخواهی:

«تبرک» در لغت از «برکت» به معنای زیادی و رشد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۳۶۸) گرفته شده است.تبرک از چیزی، یعنی طلب برکت از طریق آن. ابن منظور گفته: تبرک به چیزی جست، یعنی از آن طلبِ میمنت و برکت کرد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۰: ۳۹۵).مراد از «تبرک» در مفهوم اصطلاحیِ آن، طلب برکت از طریق اشیا یا افرادی است که خدا آن ها را به منزلت و مقام خاصی، امتیاز داده و آن ها را بر دیگر اشیا و معانی مقدم داشته است و مردم از طریق آن ها، کسب خیر و برکت و طلب شفا می کنند. معمولاً هدف از تبرک خواستن از اولیای الهی، کسب خیر و برکت در زندگی و رشد مادی و معنوی بوده است و یکی از مصادیق آن، تبرک جستن شیعیان به آثار اهل بیت(ع) جهت طلب

ص: ۷۶

شفاست؛ البته آنان می دانستند این برکت و شفا، اصالتاً از جانب خدای متعال و به برکت و مقام ایشان نزد پروردگار است.

در کتب حدیثی شیعه و اهل سنت با نقل متواتر آمده است که: صحابهٔ رسول خدا(ص) در زمان حیات ایشان و با مباشرت و خواستهٔ خود آن حضرت، با مسّ دست، بدن، مو یا لباس و آب وضوی رسول خدا(ص)، به دنبال تیمن و برکت جستن از آن بودند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۶: ۲۵۲؛ مسلم، بی تا، ۴: ۸۲)؛ چنان که پس از وفات آن حضرت(ص) نیز این روش را با تبرک به آثار ایشان ادامه دادند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۷: ۵۷). شیعیان این سنت را در عصر ائمه(ع) حفظ کرده و از امامان و آثار ایشان تبرک می جستند. امام صادق نوشته ای به هشام بن احمر داد تا چیزهایی را که در آن نام برده بود، از بازار تهیه کند. هشام پس از خرید لوازم، نوشته را به جهت برکت نزد خود نگه داری کرد (اربلی، ۱۳۸۱ق، ۲: ۱۹۵).

شش صد دینار صله از جانب امام رضا به دعبل پس از خواندن قصیدهٔ معروفش، عطا گردید، اما دعبل از حضرت خواست، پول را بازپس ستاند و تنها یکی از جامه های خویش را به وی دهد و حضرت او را به این امر مفتخر گردانید. در مسیر بازگشت از مرو، به قم رسید. به محض اطلاع اهالی قم از تبرکی که دعبل از امام رضا همراه داشت، از وی درخواستِ خرید آن را به هزار دینارکردند، اما دعبل امتناع ورزید و از قم بیرون آمد. گروهی دنبال او آمده، راه را بر او گرفته و آن جامه را به زور از او گرفتند. دعبل به قم بازگشت و دربارهٔ بازگرداندن آن جبه با ایشان گفت وگو کرد. گفتند: آن را به تو نخواهیم داد، ولی اگر می خواهی، این هزار دینار را بگیر! دعبل گفت: پس تکه ای از آن را نیز به من بدهید! آن ها هزار دینار پول و تکه ای از آن پارچه را به او دادند (مفید، (ب)۱۴۱۳ق، ۲: ۲۶۳). پیراهن خواستن دعبل از امام رضا و تلاش شیعیان قم برای به دست آوردن آن پیراهن و خریدن آن به قیمت گزاف، به صراحت نهادینه شدن فرهنگ تبرک جوییِ شیعیان به آثار ائمه(ع) در این دوره را به تصویر می کشد.

امام رضا جهت عیادت علی بن عبیدالله، که در بستر بیماری افتاده بود، به منزل ایشان آمدند و پس از تفقد از حال ایشان بازگشتند. ام سلمه، همسر علی بن عبیدالله، خودش را به مکان جلوس امام انداخت، آن جا را می بوسید و به بدن خود می مالید (کشی، ۱۳۴۸ق:۵۹۳؛ مفید(ب)، ۱۴۱۳ق:۸۹). یا در پایانِ گزارش مفصلی که شیخ صدوق از دیدار هیئت قمی با امام حسن عسکری نقل کرده است، آمده: احمد بن اسحاق در موقع خداحافظی، امام را به خدا و حرمت رسول الله(ص) سوگند داد که خرقه ای پارچه ای به او کرامت فرماید تا آن را کفن خود قرار دهد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۲: ۴۶۴). ابوهاشم جعفری، از اصحاب امام عسکری

ص: ۷۷

گوید: خدمت ابو محمد (امام عسکری) رسیدم و در نظر داشتم قدری نقره از آن حضرت بگیرم تا جهت تبرک با آن انگشتری بسازم (کلینی، ۱۳۶۵، ۱:۵۱۲). ابو اسامه نیز گوید: من در مدت عمرِ طولانی خود، تربت امام حسین را به گونه ای که امام صادق فرموده بودند و توصیف کردند، به کاربردم؛ شکر خدا (به برکت آن) ناگواری ندیدم (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۹).

نتیجه

از ارزیابیِ رفتارهای شیعیان در تعامل با امامان معصوم(ع) به دست می آید که در نحوهٔ برخورد و تعامل با امامان(ع) دقت ویژه ای داشته و پای بند به آداب خاصی بوده اند، و این مسئله به نوع نگرش و اعتقادشان به ائمه(ع) بازمی گردد. با گذشت هرچه بیشتر از عمر شیعه و به دنبال حرکت آگاهی بخش ائمه(ع)، به خصوص پس از تلاش های فرهنگی امامین صادقین و تلاش اصحاب دانشمند ائمه، مبانی فکری و عقیدتی شیعیان در باب امامت و مسائل آن، روز به روز روشن تر گردید و شیعیان به آگاهی بیشتری از ابعاد شخصیتی ائمه(ع) و مقام علمی ایشان دست یافتند؛ میزان این شناخت و آگاهی، در نحوه رفتار و شیوهٔ برخورد با امامان(ع) تأثیر داشته است؛ لذا نتایجی که از ارزیابی رفتارهای شیعیان دربارهٔ ائمه(ع) بیان می شود، بر مبنای رفتار غالب جامعهٔ شیعی در عصر حضور ائمه(ع) است،که متأثر از تفکر و نوع دیدگاه شیعیان به ائمه اطهار(ع) بوده است و مدعی عمومیتِ این قواعد و نتایج نیستیم.

رفتارهای اعتقادی شیعیان دربارهٔ ائمه اطهار، بیشتر از سرِ نیاز و جنبهٔ کمال خواهی و استمداد طلبی نسبت به نیازهای مادی و معنوی خویش و متأثر از اعتقادات و آموزه های دینی و مذهبی بوده است. شیعیان از راه های گوناگون برای شناخت ائمه(ع) و اوصاف ایشان، قدم برداشته و معرفت به امام را وظیفهٔ دینی خود می دانستند. آنان، ائمه(ع) را اوصیای بر حقّ رسول خدا(ص) و دارای همهٔ کمالات دانسته و در حدّ توان با زبان و قلم خویش به معرفی و دفاع از ائمه(ع) برخاستند و در این راه هزینه های سنگینی پرداختند.

باور به قداست و واجب الاطاعه بودن امامان(ع) و در نظر گرفتن توان مندی و وجهه ربوبی ائمه اطهار(ع)، موجب شکل گیری حس اطاعت، تکریم و احساس تکلیف دربارهٔ رعایت حرمت و دفاع از حریم ائمه (ع) و هم چنین امید رسیدن به کمال مادی و معنوی از طریق توسل به ایشان، در بین شیعیان عصر حضور بوده است. تمسک به مقام معنوی ائمه(ع)، تبرّک جستن به آثار ایشان و نیز تلاش برای بهره مندی از شفاعت ائمه(ع)، مهم ترین رفتارهای شیعیان بوده که منشأ اعتقادی داشته است.

ص: ۷۸

از طریق چنین پژوهش هایی و با شناسایی، ارزیابی و بازنگریِ رفتارهای شیعیان عصرِ حضور ائمه(ع)، می توان به معرفی و ارائه الگوهای صحیح رفتاری پرداخت، و جامعهٔ شیعیِ اکنون و هنگام ظهور حضرت مهدی را با نحوهٔ تعاملِ سنجیده و رفتار صحیح نسبت به آن حضرت آشنا کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، قم، کتاب خانه مرعشی نجفی.

۳. ابن حبیب بغدادی، محمد، (بی تا)، المحبّر، تحقیق: ایلزه لیختنشتیتر، بیروت، دار الآفاق الجدیده.

۴. ابن حنبل، احمد بن حنبل، (بی تا)، مسند احمد، بیروت، دارالصادر.

۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۹۸۸)، تاریخ ابن خلدون، تحقیق: خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم.

۶. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، الطبقه الخامسه، تحقیق: محمد بن صامل السلمی، بی جا، مکتبه الصدیق، چاپ اول.

۷. ابن شهرآشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، المناقب، قم، علامه.

۸. ابن طیفور، احمد بن ابی طاهر، (بی تا)، بلاغات النساء، قم، شریف رضی.

۹. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، عدهٔ الداعی، دارالکتاب الاسلامی.

۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارالصادر، چاپ سوم.

۱۱. اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه، تبریز، مکتبه بنی هاشمی.

۱۲. امام عسکری، حسن بن علی (منسوب به حضرت)، (۱۴۰۹ق)، تفسیر، قم، مدرسه امام مهدی.

۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت، دارالفکر.

۱۴. ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، (۱۳۷۳)، الغارات، ترجمه: عزیزالله عطاردی، بی جا، عطارد.

۱۵. جوهری، احمد بن محمد، (بی تا)، مقتضب الأثر فی النص علی الأئمه الإثنی عشر، قم، مکتبه طباطبائی.

۱۶. اهوازی، حسین بن سعید،(۱۴۰۲ق)، الزهد، تحقیق: غلامرضا عرفانیان، بی جا، بی نا.

۱۷. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳)، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق، چاپ اول.

۱۸. قمی، شاذان بن جبرئیل، (۱۳۶۳)، الفضایل، قم، رضی.

۱۹. شریف مرتضی، علم الهدی، (۱۴۰۵ق)، رسائل، قم، دار القرآن.

۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، (۱۳۸۷ق)، عیون اخبار الرضا، قم، جهان.

۲۱. ، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۲۲. ، (۱۳۹۸ق)، توحید، قم، جامعه مدرسین.

ص: ۷۹

۲۳. ، (۱۴۰۶ق)، ثواب الاعمال وعقاب الاعمال، قم، دارالرضی، چاپ دوم.

۲۴. ، (۱۴۰۵ق)، خصال، تحقیق: محمد انصاری زنجانی، قم، الهادی، چاپ اول.

۲۵. صفار قمی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتاب خانه مرعشی نجفی.

۲۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.

۲۷. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، مرتضی.

۲۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق: محمد أبوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، چاپ دوم.

۲۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافه.

۳۰. ، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد، بیروت، مؤسسه فقه شیعه.

۳۱. عبدالله و حسین نیشابوری، ابنا بسطام، (۱۴۱۱ق)، طب الائمه، قم، شریف رضی.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، العین، قم، هجرت،چاپ دوم.

۳۳. قطب الدین راوندی، سعید بن عبدالله، (۱۴۰۹ق)، الخرائج و الجرائح، قم، مؤسسه امام مهدی.

۳۴. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، رجال، مشهد، نشر دانشگاه.

۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۶. متقی هندی، علی بن حسام الدین، (۱۴۰۹ق)، کنزالعمال، تحقیق: شیخ بکری حیانی، بیروت، مؤسسة الرساله.

۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۳۸. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق: اسعد داغر، قم، دارالهجره، چاپ دوم.

۳۹. مسلم بن حجاج نیشابوری، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت، دارالفکر.

۴۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۱. ،(ب)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۲. ،(ج)، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.

۴۳. ،(د)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۴. منقری، نصر بن مزاحم، (۱۳۸۲ق)، وقعهٔ صفین، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مؤسسهٔ العربیه، چاپ دوم.

۴۵. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن واضح، (بی تا)، تاریخ یعقوبی، بیروت، دارالصادر.

ص: ۸۰

مفضل بن عمر و جریان تفویض

اشاره

حسن حیدری (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۶/۰۸

چکیده

مفضل بن عمر، از شخصیت های بزرگ شیعه در قرن دوم هجری است که روایات بسیاری از وی در منابع حدیثیِ امامیه وجود دارد. برخی وی را به جریان «مفوّضه» نسبت داده و حتی او را بنیان گذار این جریان به شمار آورده اند. بررسیِ شخصیت مفضل و نیز صحت و سقم نسبتِ تفویض به وی، علاوه بر آن که گوشه ای از تاریخ مدرسهٔ کلامی کوفه را آشکار می کند، دریچه ای برای شناخت جریان متهم به غلو در فضای کوفهٔ قرن دوم به روی ما می گشاید. تحلیلِ داده های تاریخیِ موجود دربارهٔ مفضل و هم چنین تاریخ شکل گیریِ جریان تفویض نشان می دهد، به هیچ وجه نمی توان وی را از بنیان گذاران و منتسبان به این جریان به حساب آورد؛ به عبارت دقیق تر، اطلاعات موجود دربارهٔ مفضل، هیچ گونه تفکر تفویضی را برای وی اثبات نمی کند.

واژگان کلیدی

جریان متهم به غلو، مفوّضه، اصحاب امام صادق، مفضل بن عمر.

۱- کارشناسی ارشد شیعه شناسی، گرایش کلام.

ص: ۸۱

شخصیت شناسیِ «مفضل بن عمر»

ابوعبدالله مفضل بن عمر، یکی از شخصیت های بزرگِ کوفه در قرن دوم هجری است. از سال روز دقیق تولد، وفات و مکان دفن مفضل گزارشی در دست نیست، ولی با کنار هم نهادن برخی شواهد تاریخی، می توان ولادت وی را در حدود سال ۱۰۰ هجری حدس زد. دربارهٔ زمان وفات مفضل نیز تنها گزارشی در رجال کشی، حاکی از وفات وی در دوران امامت امام کاظم و پیش از زندانی شدن ایشان (۱۷۹ قمری) در شهر کوفه است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۹).

در منابع اولیهٔ رجالی، مفضل را به خاندان «جُعفی» منسوب کرده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶؛ ابن داود، ۱۳۴۲: ۵۱۸؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۵۸) که از خاندان های مشهور یمنیِ ساکن در کوفه و یکی از تیره های قبیلهٔ مَذحِج است (ضحاک، ۱۴۱۱ق، ۴: ۴۲۱؛ ابن حزم، ۱۴۰۳ق: ۴۷۶۴۷۷؛ ماسینیون، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ صفری، ۱۳۸۵، ۱۰: ۴۴۵). بیشتر افراد این خاندان پس از فتوحات، به عراق مهاجرت کرده و در کوفه ساکن شدند (رجبی، ۱۳۷۸: ۱۲۷۱۳۱). از دورهٔ امام باقر، شمار شیعیان در میان جعفیان رو به افزایش گذارد و در زمان امام صادق به اوج رسید. گرایش جعفیان به تشیع تا بدان جا پیش رفت که بنوجعفی به قبیله ای شیعی شناخته شد (رجبی، ۱۳۷۸: ۴۸۸) و انتساب شخصی به این قبیله، قرینه ای بر تشیع وی به حساب می آمد. از شخصیت های بزرگ این قبیله می توان به: جابر بن یزید، مفضل بن عمر، محمد بن مفضل بن عمر، اسماعیل بن جابر، فیض بن مختار و سه برادر به نام های ایوب بن حرّ، ادیم بن حرّ و زکریا بن حرّ اشاره کرد.

با بررسی گزارش های موجود در منابع امامیه، می توان به جایگاه ممتاز اجتماعی و فرهنگی مفضل پی برد. بر اساس برخی روایات، مفضل در جایگاه وکیل امام صادق، وجوهات شرعی شیعیان را گرفته و آن را به امام می رساند (طبری، ۱۴۱۳ق: ۲۷۳). هم چنین امام صادق، مفضل را مأمور کرد تا اگر بین شیعیان نزاعی رخ داد، با مال امام که نزد اوست، نزاع را برطرف کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۰۹). علاوه بر آن، گاهی مفضل مسئولیت خرید برای امام صادق را بر عهده داشت (برقی، ۱۳۴۲، ۲: ۶۳۸)؛ نیز، امام صادق مفضل را واسطهٔ رساندن پیام خویش به برخی اصحاب می کردند (ر.ک: کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۱۵۹).

بر پایهٔ برخی گزارش ها، می توان به وجود شبکه ای اجتماعی در کنار مفضل پی برد که در برخی روایات از آن ها به «اصحاب مفضل» تعبیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۰۸) و مفضل به کمک آن ها مسئولیت نمایندگی از امام را در کوفه پیش می برد (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۹؛

ص: ۸۲

کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲). وی گاهی که لازم بود، خودش شخصاً به حضور امام شرف یاب می شد (طبری، ۱۴۱۳ق: ۲۷۳) و یا کسی را به نمایندگی می فرستاد (برقی، ۱۳۷۱ق، ۲: ۵۲۲).

بنا بر نقل کشّی، وقتی ابوالخطاب به انحراف گرایید، شیعیان کوفه نزد امام صادق آمده و مرشد و راهنمایی در امور دینی از آن جناب طلب کردند. پس از اصرار آنان، امام مفضل را به ایشان معرفی کرد و فرمود: «مفضل را بر شما نصب کردم. حرفش را گوش کنید و از او قبول کنید، چراکه او نسبت به خدا و من، غیر از سخن حق نمی گوید» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۷). این گزارش نشان می دهد، جایگاه علمی و دینی مفضل در میان شیعیان کوفه پذیرفته شده بود و تنها اشکال آن ها به هم نشینی وی با افرادی به ظاهر لاابالی و فاسد بود. بر اساس گزارش کلینی، امام صادق به مفضل دستور می دهند که دانش خود را بنویس و آن را میان برادرانت منتشر کن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۲). این امر نشان از صحت دانش وی نزد امام دارد. بنا بر نقل شیخ مفید، امام صادق به مفضل فرمودند: «اگر همهٔ اصحابِ من، علمی مانند تو داشتند، هیچ اختلافی میانشان پیش نمی آمد» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۲۱۶). در نقل دیگری، فیض بن مختار به امام صادق عرض کرد: من در کوفه، میان حلقهٔ اصحاب نشسته و حدیث می شنوم. گاه دچار تردید شده و زمانی تردیدم از میان می رود که نزد مفضل رفته و او دربارهٔ صحت و سقم احادیث قضاوت می کند. در این هنگام جانم آرام گرفته و به یقین و اطمینان می رسد. امام صادق فرمود: «آری، او همان گونه است که تو می گویی» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۶).

اطلاعات تاریخی نشان می دهد امام صادق، مفضل را مَحرم اسرار خویش می دانست و گاهی معارفی به او تعلیم می فرمود و از او می خواست آن ها را برای نااهلان نگوید (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۶۲) که این موارد، بر جایگاه رفیع علمی و معنوی مفضل نزد ایشان دلالت دارد. بر اساس برخی شواهد، وی در این دوران فعالیت های پنهان سیاسی به محوریت اسماعیل داشت؛ لذا امام صادق ، با وجود ارتباط محبت آمیزی که بین مفضل و اسماعیل بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۹۲)، مفضل را از چنین ارتباطی با اسماعیل نهی کرد تا سوء ظن حکومت به مفضل، باعث کشته شدن اسماعیل نشود (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳). ارتباط وثیق مفضل با مقام امامت، در دوران امام کاظم نیز ادامه یافت تا بدان جا که ایشان، مفضل را انس و مایهٔ آرامش جان خویش معرفی کرد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۰۸). در این دوران، حضرت کاظم مفضل را وکیل ارشد خویش قرار داد، به گونه ای که تمام وجوهات شرعی را به وی حواله می فرمود (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۸).

ص: ۸۳

نجاشی پنج کتاب به مفضل نسبت می دهد که عبارتند از: الایمان و الاسلام، یوم و لیله، فکّر، وصیه المفضل و علل الشرائع (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶؛ و نیز ر.ک: طوسی، ۱۳۵۱: ۷۴۲). در کتب معتبر امامیه، تنها کتاب التوحید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۵۷)، رساله الاهلیلجه (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۵۲) و وصیه المفضل (ر.ک: حرانی، ۱۴۰۴ق: ۵۱۳) موجود است. علاوه بر این ها، احادیث فراوانی از مفضل در منابع حدیثی امامیه، در موضوعات گوناگونِ کلامی، فقهی و اخلاقی نقل شده است.(۱) مفضل در میان مذاهب اسماعیلیه و نُصیریه نیز مورد توجه و احترام است (۲) و تعدادی کتاب، به وی نسبت داده اند که عبارتند از: کتاب التوحید، کتاب الاهلیلجه(۳) ، الرساله المفضلیه (۴)، کتاب الصراط و کتاب الهفت الشریف(۵) . علاوه بر این ها، روایاتی از مفضل در کتاب الهدایه الکبری موجود است که مؤلف آن از سران نُصیریه شمرده شده است.(۶) دربارهٔ این کتاب از قدیم اظهار نظرهای مختلفی وجود داشته است و برخی آن را از کتب فرقهٔ نصیریه می دانند.

ارتباط مفضل با جریان تفویض

«تفویض» در لغت به معنای واگذاری امری به دیگری است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۷: ۲۱۰). در روایات امامیه، تفویض به معانی گوناگونی به کار رفته است که برخی مورد قبول و برخی ناصحیح هستند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۲۸). در طول تاریخ اندیشه نیز، دو دستهٔ عمده، به مفوضه معروف شده اند؛ دستهٔ اول، در مقابل جبریه و دستهٔ دوم، یکی از اصناف غلات بودند

۱- نگارنده در رسالهٔ کارشناسی ارشد خود، تعداد ۴۳ کتاب حدیثی تا قرن پنجم هجری را مورد جستجو قرار داد که ۳۸۲ روایت از وی به دست آمد که ۱۱۰ روایت در کتب اربعه وجود دارد (حیدری، ۱۳۹۱).

۲- در آثار نصیریه، وی به نام «مفضل بن عمرو» نامیده شده است.

۳- این دو کتاب به همان صورتی است که در منابع امامیه موجود است.

۴- این رساله به صورت پرسش و پاسخ میان مفضل و امام صادق است و حاوی مضامین باطنی و عقاید علویان می باشد. چاپ جداگانه ای از آن نیافتیم و تنها در ابتدای کتاب «المجموعه المفضلیه» یافت شد.

۵- کتاب در ۶۷ باب حاوی مطالبی باطنی و به صورت محاوراتی میان مفضل و امام صادق است. به دلیل ابواب نخستین آن، به نام های «الهفت و الاظله» و «الهفت و الاشباح» نیز نامیده شده است.

۶- ابوعبدالله حسین بن حمدان جنبلائی خصیبی یا حضینی، از محدثان و راویان شیعه در عصر غیبت صغرا و مؤلف کتاب مهم و جنجالی الهدایه الکبری است که به سال ۲۶۰ متولد شد. بسیاری از رجالیان و فهرست نویسان شیعه مانند نجاشی او را به شدت تضعیف کرده اند. نجاشی دربارهٔ او عبارت «فاسد المذهب» را آورده و برخی در صدد توجیه و تصحیح عقیدهٔ خصیبی و آثار او برآمده و از او به نیکی یاد می کنند. فرقهٔ نصیریه او را از بزرگان خود می داند، زیرا وی با محمد بن نصیر رئیس این فرقه مرتبط بوده است. وی به اختلاف اقوال در سال ۳۳۴ یا ۳۴۶ یا ۳۵۸ قمری از دنیا رفت و در حلب به خاک سپرده شد.

ص: ۸۴

که همین دستهٔ دوم مورد بحث ماست. جریان مفوضه، شکل تعدیل شدهٔ غلات نخستین، و به غلات درون گروهی معرفی شده اند، که فرق اساسی آن ها با غلات در این است که پیامبر و ائمه(ع) را خدا نمی دانند، اما فضایل و اختیارات خدایی برای آن ها قائلند (ر.ك: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۸؛ آمدی، ۱۴۱۳ق، ۵: ۶۰). در روایات اهل بیت(ع)، این جریان مورد لعن قرار گرفته و معتقدان به آن، مشرك معرفی شده اند (صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۲۰۰). از کسانی که به این جریان منسوب شده اند، شخصیت بزرگی همچون مفضل بن عمر است(۱) که بررسی صحت و سقم این انتساب، نیاز به مطالعهٔ شواهد و اطلاعات تاریخی دارد.

شواهد ارتباط مفضل با جریان تفویض

الف) روایات نکوهش مفضل

اشاره

اولین شاهد بر این ارتباط، روایاتی است که متضمن مذمت و نکوهش مفضل است. اگرچه پاره ای از این روایات از جهت سندی نیز مخدوشند، در این جا به برخی اشکالات دلالیِ این روایات می پردازیم و تفصیل آن را به منابع دیگر ارجاع می دهیم (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ۳: ۲۳۸؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ۴: ۱۰۷). مجموع نقل هایی که بر مذمت مفضل دلالت دارند، نُه روایت است که در این میان، تنها سه روایت به امام معصوم منتهی می شود و بقیهٔ موارد، نقل کلام امام نیست؛ لذا ابتدا روایاتی که کلام معصوم است، مورد بررسی قرار می دهیم. (۲)

در گزارشی از حماد بن عثمان، وی از امام صادق شنید که ایشان به مفضل فرمودند: «ای کافر! ای مشرك! تو با فرزند من چه کار داری؟!» یعنی اسماعیل بن جعفر. و مفضل همیشه با اسماعیل بود و دربارهٔ او با خطابیه هم عقیده بود، ولی سرانجام از آن عقیده برگشت (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۱). در نقل دیگری به همین مضمون، هشام بن حکم و حمّاد بن عثمان از

۱- هیچ یك از منابع متقدم که دربارهٔ فرقه مفوضه صحبت کرده اند، این فرقه را به مفضل منسوب نکرده اند، بلکه فرقهٔ «خطابیه مفضلیه» به وی منسوب است که ظاهراً حاصل فرقه سازی کتب فرق و مذاهب است. برای آگاهی از عقاید این فرقه، (نك: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۳، ۲۸، ۲۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۶۸؛ سبحانی، ۱۴۱۰ق، ۷: ۱۷). البته در برخی کتب متأخر، فرقه مفوضه را به مفضل نسبت داده اند (مدرسی، ۱۳۸۶: ۴۰۳؛ مدرسی، ۱۳۸۷: ۶۱۷۳). ما در این مقاله هر آنچه می توانست شاهدی بر این انتساب باشد، مورد بررسی قرار دادیم.

۲- میزای نوری به صورت کلی، روایات ذم مفضل را قابل معارضه با روایات مدح وی نمی داند، زیرا اولاً، این روایات فقط توسط کشی نقل شده، در حالی که روایات مدح توسط مشایخ دیگر نیز نقل شده است؛ ثانیاً، روایات ذم به نسبت روایات مدح کم هستند؛ ثالثاً، این چند روایت نیز در اثبات اندیشهٔ غالیانه برای مفضل مخدوش هستند. سپس ایشان چند روایت برای اثبات سخن خویش ذکر می کند (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۰۷۱۲۸).

ص: ۸۵

اسماعیل بن جابر نقل می کنند که امام صادق فرمودند: «نزد مفضل برو و به او بگو: ای کافر! ای مشرك! به فرزندم چه کار داری؟ آیا می خواهی او را بکشی؟!» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳)

در بررسی این دو روایت، توجه به چند نکته حایز اهمیت است؛ اول این که، منظور از کفر در این دو روایت، کفر فقهی نیست، بلکه روایت در مقام مبالغه است و شدت نهی حضرت را می رساند، زیرا اگر منظور کفر فقهی باشد، مفضل مرتد فطری می شود و توبهٔ مرتد فطری قبول نیست؛ در حالی که روایات مدح مفضل از سوی امام کاظم و امام رضا، نشان دهندهٔ ایمان وی در اواخر عمر است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۱ و ۵۰۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۲۰). دوم این که ظاهراً عبارت (یعنی اسماعیل بن جعفر) تا انتهای روایت اول، کلام امام نیست، بلکه از سوی راوی یا مؤلفان بعدی اضافه شده است. بر فرض هم که این نقل قول معصوم باشد، منظور همراهی مفضل با تمام اعتقادات خطابیه نیست، زیرا خطابیه محارم و منکرات را مباح می شمردند و این با روایات فقهی بسیاری که از مفضل تلقی به قبول و نقل شده است، تعارض دارد. هم چنین روایاتی داریم که نشان می دهد مفضل از پیروان ابوالخطّاب نبوده است (ر.ك: ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۱: ۵۰)؛ ضمن این که ممکن است، این روایت در مقام تشبیه باشد؛ به این معنا که در ترویج امامت اسماعیل غلو می کرد، نه این که اعتقادات غالیانه داشت.

در مجموع، از این دو روایت استفاده می شود که مفضل در برهه ای از دوران امام صادق به دنبال این بود که اسماعیل را به عنوان امام بعدی مطرح کند و تشابه او نیز به خطابیه در این امر بود (۱)، ولی از آن جا که این امر، به خطر افتادنِ جان اسماعیل را در بر داشت، مورد نهی شدید امام قرار گرفت. مؤید این معنا، روایت شمارهٔ ۵۹۰ در رجال کشی است که گویا مفضل این اعتقاد را ترویج می کرده و چون شخصیت اجتماعی داشته، این اعتقاد در برخی اصحاب نیز نفوذ پیدا کرده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۵). از سوی دیگر، ترویج این اعتقاد از سوی مفضل، مشکل بزرگی نیست، زیرا ممکن است زمان صدور این روایت، هنوز از سوی امام صادق به طور رسمی امامتِ امام کاظم معرفی نشده بود؛ لذا بعضی اصحاب مانند مفضل، به مقتضای اَمارات و حدیثی که بر امامت فرزند بزرگ تر دلالت داشت، به امامت اسماعیل اعتقاد داشتند، اما پس از نهی امام و هم چنین پس از مرگ اسماعیل، از این اعتقاد برگشتند. شاهد این برداشت آن است که مفضل خود از کسانی است که نص بر امامت امام کاظم را نقل کرده است که نشان می دهد، وی معتقد به امامت ایشان بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ۲: ۲۱۶).

۱- ابوحاتم رازی در کتاب الزینه، ابوالخطاب را از بنیان گذاران اسماعیلیه که اعتقاد به امامت اسماعیل داشتند، معرفی می کند (مشکور، ۱۳۷۲: ۱۸۲)؛ لذا با توجه به قرائن، عبارت «یقول فیه مع الخطابیه» فقط منظور قول به امامت اسماعیل است.

ص: ۸۶

روایت سوم در این باب، نقلی است از عبدالله بن مسکان که گوید:

حجر بن زائده و عامر بن جذاعه خدمت امام صادق رسیدند و عرض کردند: فدایت شویم! همانا مفضل بن عمر می گوید: روزیِ بندگان به دست شماست. حضرت فرمودند: «قسم به خدا، رزق ما را جز خداوند کس دیگری نمی دهد. به خدا قسم، من محتاج طعامی برای خانوادهٔ خود شدم؛ پس ناراحت شدم و به فکر فرو رفتم تا این که خوراکشان را تهیه کردم و آن گاه راحت شدم. خدا او را لعنت کند و از او بیزار باشد!» گفتند: آیا شما هم او را لعنت می کنی و از او بیزاری می جویی؟ حضرت فرمود: «بله.» پس آن دو، او را لعنت کردند و از او بیزاری جستند. خداوند و رسولش از او بیزار باشند! (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳)

در بررسی این روایت، چند نکته اهمیت دارد:

۱. نقل این اعتقاد از سوی این دو شخص، دلالت ندارد که حتماً مفضل چنین اعتقادی داشته و ممکن است آن ها اندیشهٔ مفضل را در این باره به درستی نفهمیده باشند.

۲. حضرت صادق در این روایت حتی علم ویژهٔ خویش را انکار و خود را مانند افراد معمولی معرفی می کند، و این با روایات متواتر مبنی بر علم ویژهٔ امام و ولایت تکوینی ایشان سازگاری ندارد (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۰۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۵۵) و به نظر می رسد حجر و عامر، در نظر حضرت از کسانی بودند که تحمل درک معارف و اسرار مقام امامت را نداشتند(۱) ؛ لذا حضرت در مقابل آن ها، فضایل خاص خویش را انکار می کنند و از مفضل نه تنها دفاع نکرده، بلکه تبری می جویند.(۲) هم چنین روایات ۵۸۳ و ۵۸۴ از رجال کشی نشان می دهد، این دو نفر دربارهٔ مفضل حالت عداوتی داشته اند که حتی با نهی امام از این کار دست برنمی داشتند؛ مخصوصاً روایت ۵۹۸ از رجال کشی نشان می دهد، دفاع امام از مفضل، باعث تشدید این عداوت می شده و شاید امام برای این که این عداوت تشدید نشود، از مفضل تبرّی جستند.

در چهارمین نقل: «عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ كَانَ يُشِيرُ أَنَّكُمَا لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ»، علی بن حکم از مفضل نقل می کند که وی به دو نفر اشاره کرد و گفت: شما دو نفر، از پیامبران هستید (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳).

۱- از برخی روایات استفاده می شود که در زمان صادقین غیر از برخی خواص، اصحاب دیگر دربارهٔ فضایل خاص اهل بیت(ع) دچار انکار یا تردید بودند؛ حتی فردی نظیر هشام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۶۲).

۲- از برخی روایات استفاده می شود که ائمه(ع) در مجالس عمومی فضایل خاص خویش را انکار می کردند، ولی در مجالس خاص آن فضایل را بیان می کردند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۵۷).

ص: ۸۷

بررسی این روایت نشان می دهد، مرجع ضمیر در «أَنَّهُ» و «أَنَّکُمَا» معلوم نیست (۱)؛ از سوی دیگر، احتمال دارد مراد از «مرسلین» در این روایت، معنای لغوی آن باشـد. به هر صورت، معنـای این روایت واضـح نیست و اجمـال دارد؛ لـذا بر انـدیشه ای خـاص دربارهٔ مفضل دلالت ندارد و قابلیت استدلال ندارد.

پنجمین گزارش را کشـی چنین نقـل کرده است که فرقـهٔ غـالی «طیـاره»، در برخی کتب خویش از مفضـل روایت کرده انـد که وی گفت: «به همراه ابوالخطاب، هفتاد پیامبر کشـته شدند که او را دیدند و پیامبر ما در او هلاک شد.» و مفضل گفت: «بر ابی عبدالله داخل شـدیم، در حالی که دوازده نفر بودیم. ایشان بر هریک از ما سـلام کرد و ما را به نام یک پیامبر نامید؛ به بعضـی از ما فرمود: سلام بر تـو ای نـوح! و به بعضـی فرمـود: سـلام بر تـو ای ابراهیم! و به آخرین نفر فرمـود: سـلام بر تـو ای یونس! سـپس فرمود: بین پیامبران فرقی نگذار!» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۴)

از این روایت که از کتب غلات نقـل شـده، نمی توان انـدیشه ای را برای مفضـل اثبـات یـا نفی کرد، زیرا نشـان دهنـدهٔ اعتقـاد آن هـاست، نه مفضـل. و این سـیرهٔ فرقه هـای باطل است که اعتقادات خود را به شـخص بزرگی از امامان یا اصـحاب امامان نسـبت می دهنـد، هم چنان که صوفیان خود را به امیرالمؤمنین منسوب می کننـد؛ از سوی دیگر، هیـچ روایتی از مفضـل در منابع معتبر امامیه وجود ندارد که بر این اندیشهٔ مفضل دلالت داشته باشد (حیدری، ۱۳۹۱: فصل سوم، ۱۶۶۱۷۹).

در گزارش دیگری از کشی، شخصی به نام «شریک» نقل کرده:

در اطراف امـام صادق ، عـده ایماننـد مفضل بن عمر، بیان و عمرو نبطی بودنـد که خـدمت ایشان می رسیدند و وقتی که از نزد حضـرت می رفتند، احادیثی دروغ بر ایشان می بستند. آن گروه از قول امام صادق نقل می کردند که معرفت امام از روزه و نماز کفایت می کنـد، و نیز علی در ابرها همراه باد سیر می کنـد، و خدای آسـمان و زمین امام است؛ در حالی که این چیزها را ایشان نفرموده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۴۳۲۵).

راویِ این روایت (شـریک) کسـی است که مورد نفرین امام صادق قرار گرفت (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ۳: ۲۳۸). او اعتقادی به امامت امام صادق و توان درک درست فضایل خاص

۱- «الضمیر فی «انه» راجع الی المفضل او الی الإمام و فی «انکما» الی الامامین او شخصین آخرین او المفضل و ابی الخطاب و یمکن أن یکون المراد من المرسل معناه اللغوی. فالعباره مبهمه لا یحکم بها علی شی ء» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۳، پاورقی ۱). دربارهٔ معنای این روایت، احتمالات دیگری نیز وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۰۱).

ص: ۸۸

اهل بیت(ع) را نداشت؛ لذا نقل چنین کسی نمی تواند اندیشه ای برای مفضل ثابت کند. هم چنین این روایت ضعف داخلی دارد، زیرا در روایات شمارهٔ ۵۴۴ و ۵۴۹ در رجال کشی آمده است: «بیان» بر امام سجاد دروغ می بست، نه بر امام صادق (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۲، ۳۰۵)؛ افزون بر آن، چنین اندیشه ای از مفضل در منابع معتبر یافت نمی شود و روایات وی، با چنین اعتقاداتی سازگاری ندارد.

در روایت دیگری، کشی از معاویهٔ بن وهب و اسحاق بن عمار نقل می کند که برای زیارت امام حسین با مفضل همسفر شدند. وقتی چهار فرسخ از کوفه دور شدند، فجر طلوع کرد. پیاده شدند و نماز خواندند، ولی مفضل برای نماز پیاده نشد. به او گفتیم: نماز نمی خوانی؟! گفت: پیش از خروج از منزل نماز خوانده ام (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۵).

با دقت در این روایت چند نکته قابل فهم است: اولاً، مفضل شخصیتی است که افرادی همچون معاویهٔ بن وهب و اسحاق بن عمار دوست دارند، در زیارت امام حسین با او هم سفر شوند؛ ثانیاً، مفضل به زیارت امام حسین اعتقاد دارد؛ ثالثاً، وقتی آن ها به مفضل گفتند: نماز نمی خوانی؟ او گفت: نماز خوانده ام؛ یعنی در خانه نمازی خوانده ام که صحیح بوده است؛ رابعاً، نماز پیش از وقت از اندیشه های غالیانه نیست، بلکه آن ها به اصل نماز اعتقادی ندارند. با توجه به این نکات، به نظر می رسد منظور از «فجر» در این روایت، فجر صادق (وقت نماز صبح) نیست، زیرا لازمهٔ آن این است که مفضل پیش از دخول وقت، نماز خوانده باشد، و این با سیاق روایت سازگار نیست. منظور از فجر در این روایت، فجر کاذب است که افضل اوقات نماز شب است و منظور از نماز، نماز شب است که خواندن آن پیش از فجر کاذب نیز جایز است؛ مخصوصاً برای مسافر که عذر حساب می شود. این معنا غریب نیست، زیرا در عصر حضور، اصحاب به نماز شب اهتمام بسیاری داشتند. از سوی دیگر، همراهی افرادی همچون معاویهٔ بن وهب و اسحاق بن عمار با مفضل و عدم اعتراض و جدایی از وی، نشان می دهد عمل مفضل جایز بوده است.(۱)

در گزارش دیگری، کشی از اسماعیل بن عامر نقل می کند که وی خدمت امام صادق رسید و امامان(ع) را تا ایشان توصیف کرد و پس از ایشان، از اسماعیل نام برد. امام به او فرمود که اسماعیل، امامِ پس از ایشان نیست. شخصی از اسماعیل بن عامر پرسید: چرا از

۱- البته در توجیه این روایت، نظریات دیگری نیز وجود دارد (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۲۸)، ولی نظریهٔ مختار نگارنده آن چیزی است که در متن آمده است.

ص: ۸۹

اسماعیل به عنوان امام بعدی نام بردی؟ وی گفت که مفضل بن عمر به او دستور داده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۵).

دربارهٔ این روایت نیز می توان گفت، مفضل می خواست از طریق اسماعیل بن عامر، دربارهٔ امام بعدی استعلام کند، نه این که وی به امامت اسماعیل اعتقاد داشته است. قرینهٔ این سخن آن است که در روایت آمده: «أمرنی المفضل بن عمر»، نه این که: «اخبرنی المفضل بن عمر»؛ از سوی دیگر، بر فرضی که روایت، نشان از عقیدهٔ مفضل بر امامت اسماعیل باشد، قدحی بر وی وارد نمی شود، زیرا هنوز از سوی امام صادق به طور رسمی امامتِ امام کاظم معرفی نشده بود و بعضی اصحاب به مقتضای امارات و حدیثی که بر امامت فرزندِ بزرگ تر دلالت داشت، به امامت اسماعیل اعتقاد داشتند و پس از نهی امام و هم چنین پس از مرگ اسماعیل، از این اعتقاد برگشتند؛ شاهد آن این است که مفضل از کسانی است که نصّ بر امامت امام کاظم را نقل کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ۲: ۲۱۶). پس این روایت نیز بر اندیشه های غالیانه و تفویضی مفضل دلالتی ندارد.

در آخرین روایت این بحث، خالد جوّان نقل می کند که وی همراه مفضل و جمعی از اصحاب در مدینه، دربارهٔ ربوبیت امامان بحث می کردیم. گفتیم به در خانهٔ امام صادق برویم، تا از ایشان در این باب بپرسیم. وقتی به در خانهٔ ایشان رسیدیم، ایشان بیرون آمد و فرمود: «بلکه ایشان بندگان گرامی خداوند هستند؛ بر قول خداوند سبقت نگیرند و به اوامر خداوند عمل می کنند» (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۶).

این روایت نیز دلالتی بر این ندارد که مفضل به ربوبیت ائمه(ع) اعتقاد داشت، بلکه شاید یکی از همراهانش چنین اعتقادی داشت (هم چنان که کشی، این سه نفر را اهل ارتفاع و غلو می داند) و حتی شاید هیچ کدام چنین اعتقادی نداشتند، بلکه برایشان شبهه ایجاد شد و برای حل آن نزد امام رفتند؛ البته در کشف الغمه روایتی از مفضل به همین مضمون نقل شده که از آن برداشت می شود که گویا این سه نفر، به اندیشهٔ ربوبیت امامان(ع) تمایل پیدا کرده بودند، ولی در آخر روایت مفضل قسم می خورد که به اعتقاد صحیح باشد و همان سخنی را بگوید که امام صادق می فرماید (اربلی، ۱۳۸۱ق، ۲: ۱۹۶).

جمع بندی روایات نکوهش

بررسی روایات نکوهش مفضل، این نتیجه را به دست می دهد که روایات مزبور، اندیشهٔ تفویضی را برای مفضل اثبات نمی کنند و قابلیت توجیه به معانی درست دارند. هم چنین در

ص: ۹۰

مقابل این احادیث، روایات متواتری داریم که مضمون آن ها، نفی هر گونهٔ اندیشهٔ تفویضی و غالیانه برای مفضل است که برای رعایت اختصار، از ذکر آن ها خودداری می کنیم. (۱)

ب) سخنان برخی رجالیون متقدم

اشاره

دومین شاهد بر انتساب مفضل به جریان تفویض، کلماتی است که از سوی ابن غضائری و نجاشی نقل شده است. ابن غضائری، مفضل را «ضعیف، متهافت، مرتفع القول و خطابی» دانسته و به دلیل این که غلات در احادیث او دست برده اند، نوشتن احادیث وی را جایز نمی داند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۷). نجاشی نیز دربارهٔ او می گوید: «مفضل، فاسد المذهب و مضطرب الروایه است که به او اعتنایی نمی شود و متهم به خطابی گری است و کتبی دارد که مورد اعتماد نیست» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶).(۲)

بررسی

دقت در عبارت ابن غضائری نشان می دهد، وی به سبب روایاتی که اهل غلو از مفضل نقل کرده اند، چنین نسبت هایی به او داده است، ولی خود او اعتراف کرده که این روایات را غالیان به مفضل بسته اند و انتساب آن ها به وی ثابت نیست؛ افزون بر این، استناد به سخن ابن غضائری نمی تواند اندیشه ای غالیانه یا تفویضی را برای مفضل ثابت کند، زیرا در انتساب این کتاب به ابن غضائری تردید است، و در فرض مجهول بودن مؤلف کتاب، نمی توان به آن استناد کرد (خوئی، ۱۴۰۳ق، ۱۸: ۳۰۳). از سوی دیگر، منشأ نسبت های ابن غضائری و نجاشی، روایات و کتبی است که از سوی غلات به مفضل نسبت داده شده و در آن زمان در دست بوده است؛ همان گونه که خودشان به این نکته اشاره کرده اند. (۳) در ادامه خواهیم گفت که این کتب نیز نمی توانند، اندیشه ای غالیانه را برای مفضل ثابت کنند.

هم چنین باید توجه داشت که نسبتِ غلو و تفویض به برخی اصحاب همچون مفضل، به احتمال فراوان، به جهت نقل برخی فضایل خاصّ اهل بیت(ع) است که نزد رجالیان قدیم، غلو

۱- مامقانی، روایات مدح را دارای تواتر معنوی (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ۳: ۲۳۹) و آیت الله خوئی آن ها را دارای تواتر اجمالی می داند (خوئی، ۱۴۰۳ ق، ۱۸: ۳۰۳). میرزای نوری نیز در کتاب مستدرک، حدود سی روایت در مدح مفضل نقل کرده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ۲۲: ۹۶۱۰۷).

۲- شایان ذکر است، رجالیون دیگر که مفضل را قبول ندارند، معمولاً همان سخن نجاشی را نقل کرده اند.

۳- شواهد تاریخی نشان می دهد، در دهه های پس از وفات مفضل، غلات احادیث تفویضی را به نام او در جامعه رواج دادند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۱).

ص: ۹۱

به حساب می آمد؛ لذا مامقانی(ره) بر این باور است که اتهامِ غلو از سوی قدما مورد اعتماد نیست، زیرا اعتقاد به پایین ترین درجات فضایل اهل بیت(ع)، نزد آنان غلو شمرده شده و حتی آنان بعضی از اموری را که ما هم اکنون از ضروریات مذهب تشیع می دانیم، غلو دانسته اند (مامقانی، ۱۳۵۲ق، ۳: ۲۴۰).

از سوی دیگر، دیدگاه بزرگانی همچون شیخ مفید و شیخ طوسی در مقابل این نظر قرار دارد. شیخ مفید، مفضل را از یاران خاص و مورد وثوق امام صادق می داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ۲: ۲۱۶). شیخ طوسی نیز وی را از یاران و موالیان خاصّ ائمه(ع) که مورد مدح ایشان قرار گرفته است، می داند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۵). هم چنین او در بررسیِ سند روایتی که در سلسلهٔ آن، مفضل بن عمر و محمد بن سنان قرار گرفته اند، روایت را فقط به خاطر محمد بن سنان ضعیف می شمرد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۱). این موارد نشان می دهد، شیخ مفید و شیخ طوسی انتساب عقاید غالیانه به مفضل را قبول ندارند.

ج) آثار مفضل در میراث غیرامامیه

اشاره

سومین شاهد بر ارتباط مفضل با جریان تفویض، وجود آثاری منتسب به مفضل در میان میراث فرقه های غالی است. یکی از این کتاب ها، کتاب الصراط است که شامل احادیث مفضل از امام صادق در تعریف صراط، عقاب، بیان شرایط نجات مؤمن و سرانجام مخالفان و منکران است. کتاب الهفت الشریف، نیز از کتب دیگر منسوب به مفضل است که به صورت محاوراتی میان مفضل و امام صادق در ۶۷ باب تدوین شده و به خاطر ابواب نخستین آن، به نام های «الهفت و الاظله» و «الهفت و الاشباح» نیز معروف است. کتاب دیگری نیز به نام الرساله المفضلیه به صورت پرسش و پاسخ از امام صادق ، در مجموعه ای به نام المجموعه المفضلیه وجود دارد؛ علاوه بر این ها، روایات زیادی از مفضل در کتاب الهدایه الکبری وجود دارد که شامل مطالبی غالیانه است و از آن ها در کتب امامیه اثری نیست.

بررسی

بسیاری از این کتاب ها، حاوی مطالب باطنی است که در قرون متأخر منتشر شده و سند صحیحی بر انتساب آن ها به مفضل وجود ندارد؛ ضمن آن که، قرائنی بر خلاف آن هم موجود است؛ مثلاً در کتاب الصراط، اشاراتی به درگیری میان نُصیریه و اسحاقیه وجود دارد که نشان می دهد این کتاب در دوران غیبت صغرا نوشته شده و به مفضل نسبت داده شده است (رحمتی، ۱۳۸۵: ۲۹). هم چنین مضامین این کتاب ها عموماً متضمن جهان شناسی و نظام معرفتی غالیان

ص: ۹۲

نُصیریه است و با روایات مفضل در منابع معتبر امامیه، که عموماً متضمن معانی پذیرفته شده نزد شیعه است، سازگاری ندارد.(۱)

د) مضامین برخی روایات مفضل

اشاره

در ابتدای بحث اشاره شد که شاخصهٔ اصلی مفوضه این است که پیامبر و ائمه(ع) را خدا نمی–دانند، اما فضایل و اختیاراتی خدایی برای آن ها قائلند. در روایات مفضل، نمونه هایی از فضایل ویژهٔ معصومان(ع) ذکر شده که ممکن است تفکر تفویض از آن برداشت شود و ما به دو دسته روایت اشاره می کنیم (برای اطلاع بیشتر ر.ک: حیدری، ۱۳۹۱: ۱۰۵). دستهٔ اول، روایاتی دربارهٔ علم ویژهٔ امام است. در روایتی از مفضل، امام صادق می فرماید: «آنچه در مشرق و مغرب، در آسمان و زمین، در خشکی و دریاست و تعداد آن ها را می دانم» (طبری، ۱۴۱۳ق: ۲۶۸). در روایت دیگری، علم به مرگ و میرها، نَسَب ها و علم به گذشته و آینده برای امام بیان شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۹۶). دستهٔ دوم، روایاتی است که دربارهٔ ولایت تکوینیِ ائمه(ع) نقل شده است. در روایتی از مفضل، امام صادق می فرماید: «خزانه های زمین و کلیدهایش نزد ماست؛ اگر من بخواهم با یک پایم به زمین اشاره کنم و بگویم هر چه طلا- داری بیرون کن، بیرون کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۷۴). در روایت دیگری، وقتی عبدالله بن حسن خواست با تازیانه به امام صادق بزند، ایشان به دست وی اشاره کرد و دست او خشک شد (طبری، ۱۴۱۳ق: ۳۰۰).

بررسی

هرچند این روایات، فضایل ویژه ای را برای معصومان(ع) ثابت می کنند، مفهوم تفویضِ باطل بر آن ها صادق نیست، زیرا همان گونه که در جای خود گفته شده، مفهوم تفویضِ باطل جایی است که تفویض در خلق، رزق، تربیت، احیا، اماته و امر دین بدون وحی و الهام باشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۴۷)، و در غیر موارد مذکور، اطلاق فضایل خاص برای معصومان(ع)، مستلزمِ تفکر تفویض نیست؛ ثانیاً، در برخی از این روایات هرچند مضمونی غالیانه نقل شده، ولی به صورت سؤال از امام است که نشان می دهد مفضل، صاحب آن عقیده نبوده و در مقام رفع شبهه از حضرت سؤال کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۲۳۱).

۱– نگارنده در پایان نامهٔ خود با عنوان «آرای کلامی مفضل بن عمر»، روایات وی را در منابع روایی امامیه تا قرن پنجم، مورد بررسی دقیق قرار داد و این روایات عموماً شامل مضامین مقبول نزد شیعیان است (حیدری، ۱۳۹۱).

ص: ۹۳

نتیجه گیری

با بررسی اطلاعات تاریخی موجود به این نتیجه می رسیم که دلیل محکمی برای انتساب مفضل به جریان تفویض وجود ندارد. البته در بدو امر این گمان به نظر می رسد که برخی از روایاتِ نکوهش وی یا آثاری که به وی منسوب است، شاهدی بر این انتساب باشد، ولی با قدری تأمل، این گمان باطل می شود. بر اساس اطلاعات موجود، پیدایش تفکر تفویض مربوط به زمان امام صادق است، ولی هنوز به صورت جریانی ممتاز در جامعه شناخته نشده بود. (۱) این جریان در زمان امام رضا به جریانی منسجم و خطرناک تبدیل شد که برخورد شدید ایشان را در پی داشت (صدوق، ۱۳۷۸، ۲: ۲۰۰). با توجه به این نکته، مفضل را نمی توان از سران جریان مفوضه دانست، چراکه وی در زمان امام کاظم از دنیا رفت و زمانی که این جریان انسجام یافت، وی در قید حیات نبود. هم چنین، با وجود نهی شدید امام رضا از جریان تفویض، مفضل در بیان ایشان، بسیار ستوده شده، که این خود گواه بر عدم انتساب وی به جریان تفویض است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۸). از شواهد دیگر بر عدم انتساب مفضل به جریان تفویض، روایات فقهی بسیاری است که از وی نقل شده و نشان از التزام وی به احکام شریعت دارد (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۶ق: ۳۰، ۴۰، ۶۰، ۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۴۷، ۱۵۹؛ ۴: ۹۲، ۱۰۳، ۱۱۷، ۲۱۰؛ ۶: ۲۴۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۴۴، ۲۵۳؛ ۵: ۳۳۹؛ ۷: ۱۰۹، ۳۶۱)؛ در حالی که از ویژگی های جریان مفوضه، عدم پای بندی به احکام شریعت و اباحه گری است. (۲)

به نظر می رسد، ریشهٔ اتهام مفضل به جریان تفویض را باید در فضای کوفهٔ قرن دوم جست وجو کرد. مدارک تاریخی نشان می دهد، در کوفه جریانی مخالف با مفضل وجود داشت.(۳)

۱- در روایتی، زراره منظور از تفویض را برای امام صادق بیان می کند که نشان می دهد هنوز به جریانی شناخته شده تبدیل نشده بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۴۳). در روایات پیش از این زمان، مسئله تفویض در جایگاه اندیشه، نه در جایگاه جریان، مطرح بود.

۲- در روایتی از امام صادق به این صفتِ غالیان که جریان تفویض نیز زیر مجموعهٔ غالیان هستند اشاره شده است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۵۰). شاهد دیگر بر این مطلب این است که وقتی محمد بن اورمه قمی از اصحاب امام رضا متهم به غلو شد، اشاعرهٔ ساکن در قم تصمیم به قتل او گرفتند، ولی وقتی او را چند شب مشغول به نماز دیدند، از تصمیم خویش برگشتند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۴).

۳- در گزارشی، مفضل به فضای دشمنی که بر ضدّ او در کوفه وجود داشت، اشاره می کند و وقتی جریان را برای امام صادق تعریف می کند، حضرت از آزاردهندگان وی برائت جسته و از او نیز دل جویی می کند (حرّانی، ۱۴۰۴ق: ۵۱۵).

ص: ۹۴

این جریان به دو دلیل با مفضل دشمنی می کردند؛ برخی افراد این جریان، مفضل را به دلیل هم نشینی با افرادی به ظاهر لاابالی و فاسد مورد اشکال قرار می دادند. گویا این افراد احساس می کردند مفضل به تکالیف شرعی بی اعتنایی می کند و ارادت یاران خویش را به جایگاه امامت کافی می داند.(۱) برخی دیگر نیز مفضل را به سبب مضامین روایات وی، مورد اشکال قرار دادند. این افراد احساس می کردند مفضل شئون ربوبی برای امامان(ع) قائل است.(۲) این دشمنی و جبهه گیری، و از سوی دیگر جایگاه اجتماعی و فرهنگی مفضل سبب شد تا برخی شیعیان برای رفع شبهه دربارهٔ شخصیت مفضل، به حضور امام صادق شرف یاب شوند (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۳۷؛ کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۶).

فضای سیاسی و اجتماعی این دوران سبب شد که تلاش امامان(ع) نیز برای زدودن غبار از چهرهٔ مفضل به ثمر ننشیند و اتهام وی به گرایشات غالیانه در میان برخی شیعیان باور گردد.(۳) این امر زمینهٔ خوبی شد تا جریان مفوضه، پس از شکل گیری و انسجام،

احادیث تفویضیِ خویش را به شخصیت بزرگی همچون مفضل منتسب گردانند، تا هم از جایگاه وی در ترویج تفکرات خویش استفاده کنند و نیز چنین اندیشه هایی مورد قبول جامعه افتد (نوری، ۱۴۰۸ق، ۲۲: ۱۳۴). لذا می بینیم که در دوره های بعد، احادیث تفویضیِ منسوب به مفضل در جامعه شایع شد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۱) و هم چنین جریان نصیریه، افکار خویش را در قالب کتبی منسوب به مفضل مطرح کردند؛ در حالی که شواهد نشان می دهد این کتاب ها در قرون بعدی نگارش یافتند.

۱- از افراد شاخص می توان زراره، ابوبصیر و محمد بن مسلم را نام برد. این افراد از امام صادق درخواست کردند تا به مفضل نامه ای بنویسد و او را از هم نشینی با آن ها برحذر بدارد. امام نیز طی برنامه ای به آن ها فهماند که یاران مفضل، جوانانی فعال هستند که مفضل برای پیش برد مأموریت خویش از جانب امام، به این افراد نیاز دارد (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۶).

۲- افرادی مانند عامر بن جذاعه و حجر بن زائده، حتی نزد امام صادق به مفضل بدگویی می کردند، و علی رغم منع امام به کار خویش ادامه می دادند؛ لذا حضرت آن ها را مورد نفرین قرار داد. این ماجرا از سه طریق نقل شده است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۱، ۳۲۲۱، ۳۲۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۳۷۳).

۳- مثلاً افرادی مانند عامر بن جذاعه و حجر بن زائده، حتی با نهی امام دست از دشمنی با وی نکشیدند (کشی، ۱۴۰۹ق: ۳۲۲).

ص: ۹۵

منابع

۱. آمدی، سیف الدین، (۱۴۱۳ق)، أبکار الأفکار فی اصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.

۲. ابن اثیر، علی بن محمد، (۱۹۶۶)، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر.

۳. ابن حزم، علی بن احمد، (۱۴۰۳ق)، جمهره انساب العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴. ابن حیون، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، تحقیق: آصف فیضی، قم، مؤسسه آل البیت(ع).

۵. ابن داود، حسن بن علی، (۱۳۴۲)، الرجال، تحقیق: محمدصادق بحرالعلوم، تهران، دانشگاه تهران.

۶. ابن عمر، مفضل، (۲۰۰۵)، الصراط، تحقیق: المنصف بن عبدالجلیل، بیروت، دارالمدار الاسلامی.

۷. ، (۲۰۰۶)، المجموعه المفضلیه، تحقیق: ابوموسی و الشیخ موسی، لبنان (دیار عقل)، دار لأجل المعرفه.

۸. ، (۱۹۷۷)، الهفت الشریف، تحقیق: مصطفی غالب، لبنان، دارالاندلس.

۹. ، (۱۹۶۰)، الهفت و الاظله، تحقیق: عارف تامر و الأب أ. عبده خلیفه الیسوعی، بیروت، مطبعه کاثولیکیه.

۱۰. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۳۶۴)، الرجال، تحقیق: محمدرضا حسینی، قم، دارالحدیث.

۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۱۲. اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، کشف الغمه فی معرفه الائمه، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تبریز، بنی هاشمی.

۱۳. اردبیلی، محمدعلی، (۱۴۰۳ق)، جامع الرواه، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.

۱۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان، فرانس شتاینر.

۱۵. امین، سیدمحسن، (۱۴۰۶ق)، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف.

۱۶. برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲)، رجال البرقی (الطبقات)، تحقیق: شیخ طوسی، تصحیح: حسن مصطفوی، تهران، دانشگاه تهران.

۱۷. (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.

۱۸. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، بیروت، دارالجیل و دارالآفاق.

۱۹. پاک نیا، عبدالکریم، (۱۳۷۸)، «مفضل کوفی امین امام»، فرهنگ کوثر، ش ۲۹: ۵۵۵۹.

۲۰. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۱)، ابعاد شخصیت و زندگی امام صادق، تهران، دانشگاه امام صادق.

۲۱. حرانی، ابن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

۲۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، خلاصه الاقوال، نجف، دارالذخائر.

۲۳. حیدری، حسن، (۱۳۹۱)، آراء کلامی مفضل بن عمر، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

ص: ۹۶

۲۴. خوئی، سیدابوالقاسم، (۱۴۰۳ق)، معجم رجال الحدیث، قم، مدینه العلم.

۲۵. رجبی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی، تهران، دانشگاه امام حسین.

۲۶. رحمتی، محمدکاظم، (۱۳۸۵)، «مفضل بن عمر جعفی و کتاب الصراط منسوب به او»، کتاب ماه دین، ش۱۰۲و۱۰۳: ۲۹-۳۰.

۲۷. روحانی علی آبادی، محمد، (۱۳۸۱)، «نکاتی در نقد مقاله نگاهی به شخصیت مفضل بن عمر»، حدیث اندیشه، ش ۳ و ۴: ۸۱-۹۸.

۲۸. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۰ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه امام صادق.

۲۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.

۳۰. صدوق، محمدبن علی، (۱۴۰۶ق)، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم، دارالشریف الرضی.

۳۱. ، (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری.

۳۲. ، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبارالرضا، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

۳۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تحقیق: محسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی.

۳۴. صفری فروشانی، نعمت الله، (۱۳۸۸)، غالیان (کاوشی در جریان ها و برآیندها تا پایان سده سوم)، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۳۵. ، (۱۳۸۵)، «مدخل (جعفی، خاندان)»، دانشنامه جهان اسلام، زیرنظر: غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی.

۳۶. ضحاک، ابن ابی عاصم، (۱۴۱۱ق)، الآحاد و المثانی، تحقیق: باسم فیصل، دارالدرایه.

۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران، اسلامیه.

۳۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ق)، دلائل الامامه، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم، بعثت.

۳۹. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافه.

۴۰. ، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، تحقیق: حسن الموسوی خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۱. ، (۱۴۱۱ق)، الغیبه، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی ناصح، قم، دارالمعارف الاسلامیه.

۴۲. ، (۱۳۵۱)، الفهرست، تحقیق: محمود رامیار، مشهد، دانشگاه مشهد.

۴۳. عرفان، امیرمحسن، (۱۳۸۸)، «کاوشی در بازشناسی مفضل بن عمر»، انتظار موعود، ش۲۸: ۱۰۷۱۳۲.

۴۴. قاسمی، الهام، (۱۳۸۱)، «نگاهی به شخصیت مفضل بن عمر»، حدیث اندیشه، ش۲: ۵۵ ۶۲.

۴۵. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، اختیار معرفه الرجال، تصحیح: حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.

۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

ص: ۹۷

۴۷. گرامی، سیدمحمدهادی، (۱۳۹۰)، «ملاحظاتی درباره گفتمان تفویض در نخستین سده های اسلامی»، امامت پژوهی، ش۴: ۱۸۱ .۲۱۰

۴۸. ، (۱۳۹۱)، نخستین مناسبات فکری تشیع (بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان های متقدم امامی)، تهران، دانشگاه امام صادق.

۴۹. ماسینیون، لویی، (۱۳۸۸)، جغرافیای تاریخی کوفه، ترجمه: دکتر عبدالرحیم قنوات، تهران، سمت.

۵۰. ، (۱۳۹۹ق)، خطط الکوفه و شرح خریطتها، ترجمه: تقی محمد المصعبی، تحقیق: کامل سلمان الجبوری، نجف، مطبعه الغری الحدیثه.

۵۱. مامقانی، عبدالله، (۱۳۵۲ق)، تنقیح المقال فی علم الرجال، تهران، جهان.

۵۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵۳. مدرسی طباطبائی، سیدحسین، (۱۳۸۷)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.

۵۴. ، (۱۳۸۶)، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه: سیدعلی قرائی و رسول جعفریان، قم، مورخ.

۵۵. مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۲)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی.

۵۶. مفید، محمد بن محمد (الف)، (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

۵۷. (ب)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.

۵۸. نجاشی، احمدبن علی، (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۵۹. نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه

آل البیت(ع).

ص: ۹۸

حق تشریع امام بین نفی و اثبات

اشاره

(۱)

مرتضی علیزاده نجار (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۴/۰۹

چکیده

برخی اندیشمندان امامیه بر پایهٔ مستنداتی از عقل و نقل، حقّ تشریع را از امام نفی کرده و نقش امام را تنها مبلّغ شریعت دانسته اند؛ مستنداتی نظیر آیات نخستین سورهٔ مبارکهٔ «نجم»، آیات و اخباری که از بیان تمامی احکام در کتاب خدا حکایت دارد، ادله ای که از کامل شدن دین در عصر پیامبر(ص) خبر می دهد، احادیثی که از املای احکام توسط پیامبر(ص) بر امیرالمؤمنین پرده برمی دارد، احادیثی که ائمه(ع) فرموده اند: با نظر خود چیزی نمی گویند و سایر ادله ای که مجالی برای تشریع امام باقی نمی گذارد. نوشتار پیش رو، به مهم ترین براهین نفیِ این مقام از دیدگاه برخی صاحب نظران پرداخته و در نهایت، ناکارآمدیِ آن را به اثبات رسانده است.

واژگان کلیدی

تشریع، حقّ تشریع، احکام، امام.

۱- شایان ذکر است نوشتار پیشرو مدیون راهنمائی های استاد معظم حضرت آیه الله سید علی حسینی میلانی است که برخی افادات معظم له را در متن آورده ام و نیز راهنمائی های ارزشمند استاد حجه الاسلام و المسلمین دکتر محمدتقی سبحانی که همواره سودمند بوده است.

۲- سطح سه حوزه علمیه قم، مرکز تخصصی امامت، دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب.

ص: ۹۹

پیش درآمد

خداوند متعال، که مالک و حاکم هستی است، مجموعه ای از اعتقادات، احکام و قوانین را تحت عنوان «دین» برای هدایت بشر قرار داده و در قرآن کریم از آن به «حدود» خود یاد کرده و هرگونه تعرض، تجاوز و تعدی به آن را ممنوع دانسته است. (بقره: ۲۲۹؛ طلاق: ۱) یکی از گونه های تعرض و تعدی در حدود الهی، تشریع و تصرف در احکام دین است که بشر هیچ گونه ولایت و حکومتی در این حوزه ندارد، زیرا مناطات احکام دور از دست رس عقل است، و چه بسا عقل با وهم مشتبه شود و چه بسا اسیر هوای نفس باشد؛ بنابراین، نهایت وظیفه ای که عقل دارد، ادراک یا کشف احکام از منابع و مصادر تشریع است. از سوی دیگر، ائمه اطهار(ع) دارای مقام عصمت و علم ویژهٔ الهی هستند؛ از این رو، نه به هوای نفس دچارند و نه به مناطات جاهلند. حال پرسش این است که: آیا خدای سبحان مقام ولایت بر تشریع را به ایشان عطا کرده است؟ و اگر بگوییم خود خداوند چنین اختیاری به ایشان تفویض کرده است، چه محذوری پیش خواهد آمد؟

این مسئله یکی از گزاره های مهمّ معرفتی در مباحث «امام شناسی» است که همواره مورد اختلاف واقع شده و گروهی از بزرگان در آثار خود، به بررسی این مسئله پرداخته و بر پایهٔ مستندات نقلی و عقلی، با هرگونه حقّ تشریعی برای امام مخالفت کردند. در این مجال، به بررسی آرا و گفتار بعضی از ایشان خواهیم پرداخت. شایان ذکر است، نوشتار پیش رو عهده دار تحلیلِ دیدگاه های مخالفِ حقّ تشریع امام است و فعلاً در صدد اثبات حقّ تشریع نیست.

مفهوم شناسی

واژهٔ «تشریع» از مادهٔ «شرع» به معنای «راه روشن و آشکار» است و معمولاً برای راه الهی و معنوی به کار می رود (راغب اصفهانی ۱۴۲۹ق، ۴۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۲: ۴۶۰) چنان که در قرآن کریم نیز این واژه به معنای «قانون دینی» به کار رفته است (مائده: ۴۸؛ شوری: ۱۳؛ جاثیه: ۱۸). «تشریع» مصدر باب تفعیل از همین ماده است؛ یعنی چیزی را راه و طریق قرار دادن (زبیدی، بی تا، ۱۱: ۲۴۱) و با توجه به این که کاربرد «شرع» غالباً در راه و طریق دینی است، در شکل مصدریِ یاد شده نیز یعنی چیزی در دین قرار دادن؛ حق باشد یا باطل. به عبارت دیگر، تشریع یعنی قانون گذاری در دین.

واژهٔ تشریع در فقه به: «إدخال ما علم أنّه لیس من الدین فی الدین» تعریف شده است(۱) (نجفی،

۱- برخی نیز لفظ «ما علم» را صحیح ندانسته اند و گفته اند تشریع یعنی «ادخال ما لم یعلم انه من الدین فی الدین». (آشتیانی، ۱۴۳۰ق: ۳۸۳-۳۸۴).

ص: ۱۰۰

۱۹۸۱، ۲: ۲۷۸؛ خوئی، بی تا، ۶: ۳۵۵؛ همو، ۱۴۱۸ق، ۳: ۱۲۴) یعنی چیزی را که در دین نیست، در دین داخل کردن. لذا فقها حکم به حرمت تشریع کرده اند، زیرا بشر به مناطات احکام و حقایق نهفته در اعمال شناختی ندارد تا بتواند چیزی را در دین بگنجاند. و اگر بخواهیم به طور کلی بدون لحاظ مشرِّع جعل اصطلاح کنیم، باید بگوییم تشریع یعنی قرار دادن حکمی یا قانونی در دین که قبلا در آن نبوده است و احکامی که در طول رسالت پیامبر به مرور زمان از سوی خداوند جعل می شد تشریع گفته می شود؛ مثلاً می گویند: تشریع اذان و... مقصود ما از تشریع نیز همین است، اما این امر را دربارهٔ امام معصوم بررسی می کنیم که در مقام شارع بخواهد حکمی جعل کند.

تشریع امام در مقام ثبوت

تلقیِ ما از امامت، امامتی است که به دو خصلتِ مهم «عصمت و علم» متصف است؛ عصمت از هرگونه نسیان، عصیان، سهو و خطا، و علم به ملکوت اشیا، ملاکات احکام و همهٔ حقایق نهفته در هستی، که هر دو شاخصه عقلاً و نقلاً در جای خود به اثبات رسیده است. پس امام هیچ گاه برخلاف رضای الهی گام برنمی دارد، هرگز هوای نفس بر او چیره نمی شود و نیز رفتار و گفتار او همواره بر اساس علم حقیقی است، نه علم ظاهری و اجتهادی. بنابراین، امامی که در اوج کمال و در مرتبهٔ عصمت قرار دارد، به گونه ای که ترک اولی هم از او منتفی است و در آگاهی کامل از نتایج سودمند و ویران کنندهٔ احکام یا مصالح و مفاسد آن قرار گرفت و اسرار عالم به رویش مکشوف گشت، عقل چه منعی می بیند که خداوند متعال اموری را که بر پایهٔ آن ضوابط اداره می شود، به او واگذار کند؟!

محذور عقلیِ تشریع

برخی صاحب نظران، ثبوتِ این مقام را دچار دو محذور عقلی دانسته اند:

تصور این که تأمین بخشی از محتوای دین به آن ها (پیامبر و معصومان ع) تفویض شده باشد، به این معنا که اراده و علم ازلی الهی تعیین کنندهٔ محتوای برخی احکام نباشد، بلکه آن را به نبی اکرم(ص) و یا ائمه(ع) واگذار کرده باشد، به دو دلیل محال است که حدّ وسط یکی به خداوند برمی گردد و حدّ وسط دیگری به مخلوق؛ الف) وجود نامحدود هرگز قدرتش که عین ذات اوست، محدود نمی شود و محال است در حیطه ای که به غیر تفویض می کند، قدرت نداشته باشد یا اعمال قدرت نکند. عدم قدرت یا عدم اعمال آن، مساوق فقد

ص: ۱۰۱

ربوبیت خدا در آن مورد است، به طوری که زمام آن را به دیگری سپرده است.

ب) فقیر محض نمی تواند مستقل باشد؛ پس اختیار موجودات و داد و ستد و اعمال اختیار و قدرت آن ها، همگی در دست قدرت الهی است. بر این اساس، تفویض به این معنا که مستلزم فاعلیت استقلالی مفوّض الیه است، نه تنها در امر تشریع، بلکه در هر امر دیگری محال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۴۵-۴۶)

تقریر مذکور، غیر از تقریری است که ما از «ولایت بر تشریع» داریم. پیش از توضیح مطلب، توجه به دو نکته بایسته است:

یکم: هر موجودِ ذی شعوری دارای اراده، و در ارادهٔ خود مستقل است، اما هیچ موجودی در مقابل ذات اقدس ربوبی مستقل نیست؛ به این معنا که خداوند دستش از تصرف در ارادهٔ موجودات، کوتاه یا بسته نیست، بلکه تحقق هر اراده ای در هستی باید مورد مشیت خداوند قرار گیرد، اما مشیت خداوند به معنای این نیست که خدا هر فعلی را اراده می کند، زیرا در این صورت هیچ اراده و اختیاری را نمی توان به بشر نسبت داد و مستلزم جبر در افعال خواهد بود.

دوم: ائمهٔ هدی(ع) دارای مقام عصمتند و با وجود این خصیصه، هیچ گاه اراده ای برخلافِ رضای خداوند نخواهند داشت؛ لذا هرچه ایشان اراده و مشیت کنند، مورد مشیت خدا نیز قرار خواهد گرفت، چنان که برخی روایات به این مسئله اشاره کردند (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۶: ۱۴).

با توجه به مطالب پیش گفته: اولاً، مراد ما از تفویضِ تشریع احکام به معصومان، تفویض استقلالی یا سلب اراده و قدرت خداوند یا عدم اعمال قدرت نیست، بلکه می گوییم خداوند نیز اراده دارد و اعمال قدرت می کند، اما اراده و اعمال قدرت او با تأیید و امضای فعل معصومان تحقق می یابد؛ همان گونه که انسان ها در رفتار خود مختارند و انجام فعل اختیاری از سوی انسان، منافاتی با قدرت خداوند ندارد. اما از آن جایی که معصومان هیچ گاه چیزی را که مورد خشنودی خداوند نباشد، اراده نخواهند کرد، همواره فعل اختیاری آن ها مورد امضای خداوند خواهد بود؛ ثانیاً، شکی نیست که خداوند به هر کسی بهره ای از عقل، علم و فهم را عطا فرموده؛ پس همان گونه که عقل در عطای کمترین مرتبهٔ این فهم و مقام، منعی نمی بیند در مراتبِ بالاتر نیز همین گونه است، زیرا حکم عقل کلی است و در نُمودها جداسازی نمی کند. پس وقتی از نظر عقل، خداوند می تواند قدرت فهم مصالح و مفاسد، و قدرت ادارهٔ مملکتی را به کسی بدهد تا بر اساس آن تصمیم گیری کند، همین طور می تواند قدرت فهم مصالح عالم و احکام شریعت و نیز ادارهٔ آن را به دیگری واگذار کند و این به معنای فقد ربوبیت خداوند نخواهد بود؛

ص: ۱۰۲

و البته این مقام را جز به معصومانی که عالم به جمیع مناطات و ملاکات هستند، عطا نخواهد کرد. پس نه تنها محالی در تفویض لازم نمی آید، بلکه عقل به ثبوت این مسئله اذعان می کند.

تشریع امام در مقام اثبات

دیدگاه صاحب حاشیه بر معالم

اشاره

میرزامحمدتقی اصفهانی، صاحب حاشیه بر معالم، یکی از منتقدانی است که مهم ترین دلایل نفی حقّ تشریع را یک جا بیان کرده و غالب پژوهش گران و منکران پس از او نیز همین اشکالات را مطرح کرده اند. او در بحث حقیقت شرعیه، به پاسخ این پرسش می پردازد که: آیا اطلاق لفظ «شارع» بر پیامبر صحیح است یا خیر؟ سپس بر اساس ادله ای که حقّ تشریع پیامبر را ثابت می کند، این مقام را تا حدودی برای پیامبر می پذیرد و می گوید: اگر لفظ «شرع» بر هر حکمی از احکام، صادق باشد، پیامبر اکرم(ص) به طور جزئی شارع است؛ اما از آن جا که برخی اخبار بر تفویض احکام به ائمه(ع) نیز دلالت دارد، شارع دانستن ائمه را خلاف اتفاق می انگارد(نجفی اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۴۱۰) و مجدداً اشکالاتی را مطرح می کند که برخی متوجه شارعیت پیامبر(ص) و برخی متوجه حقّ تشریع ائمه(ع) است، تا برون رفتی از پذیرش این مقام برای امامان بیابد و وقتی این مقام برای پیامبر(ص) ثابت نباشد، به مراتب برای امام(ع) نیز ثابت نخواهد بود. او می نویسد:

پذیرش مقام تفویض واقعاً مشکل است، زیرا پیامبر اکرم(ص) در بسیاری موارد برای دریافت حکم شرعی، نزول وحی را انتظار می کشید، چنان که بنا بر آیهٔ شریفه ای از قرآن، حضرت در مسئلهٔ (تغییر) پیشه، منتظر وحی ماندند؛ پس اگر (امر دین) به ایشان تفویض شده بود، چرا انتظار می کشید؟ و نیز آیات و احادیث، بیان گر این است که حضرت از نزد خود چیزی نمی گفتند، بلکه هر آنچه می فرمود، از جانب وحی بود. هم چنین بنا بر اخبار فراوان، همه چیز در قرآن بیان شده است و دین خدا نیز (در زمان پیامبر) به کمال رسید و هیچ چیزی نماند، جز آن که خدا حکمش را برای پیامبر بیان فرمود و پیامبر اسلام نیز آن را برای امیر مؤمنان بیان کرد (نجفی اصفهانی، ۱۴۲۰ق، ۱: ۴۱۰-۴۱۱).

این گفتار، دربردارندهٔ چهار اشکال است که شواهد و مستنداتی از کتاب و سنت دارد:

۱. قرآن کریم و احادیث شریف، حکایت از آن دارد که رسول اکرم(ص) برای دریافت احکام، منتظر وحی می ماندند؛ مانند داستان تغییر قبله که طبق برخی نقل ها، پس از سرزنش یهود،

ص: ۱۰۳

حضرت شب هنگام از خانه بیرون آمد، به آسمان نگریست (و منتظر نزول وحی بود) تا ظهرِ فردای آن، جبرئیل نازل شد(شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۷۵) ؛ پس اگر پیامبر حقّ تشریع داشت، چرا منتظر وحی ماند و خود برای تغییر قبله اقدام نکرد؟!

۲. به حکم قرآن، پیامبر اکرم(ص) تنها سخن گوی وحی بود و از نزد خود چیزی عرضه نمی کرد(نجم: ۳۴، یونس:۱۵)؛ با این حساب، نسبتِ جعل حکم به پیامبر(ص)، معارض با قرآن است.

۳. به حکم قرآن و احادیث شریف، همهٔ نیازهای بشر در کتاب خدا آمده است(نحل: ۸۹؛ انعام: ۳۸؛ کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۵۹)؛ پس حکمی نمانده تا پیامبر یا امام آن را جعل کند.

۴. به حکم قرآن، دین خدا در روز غدیر کامل شد و نعمت های الهی بر بشر تمام گشت (مائده: ۳)؛ پس اگر بگوییم امام می تواند جعل حکم داشته باشد، معنایش این است که هنوز مطالب ناگفته ای وجود دارد که توسط امام قابل جعل است و دین کامل نشد.

بررسی و نظر

این اشکالات اگرچه ظاهری قوی و غیر قابل خدشه دارد، اما به نظر می رسد هر یک از این اشکالات از چند جهت قابل درنگ است؛ پاسخ این اشکالات با ترتیب مذکور، بدین شرح است:

یکم: اثبات مقام تشریع برای پیامبر و امامان اهل بیت(ع) به نحو موجبهٔ جزئیه است نه موجبهٔ کلیه؛ به بیان دیگر، ما در پی آنیم که بگوییم آیا امام هم می تواند در مواردی جعل داشته باشد یا خیر، و قصد نداریم به طور کلی جعل همهٔ احکام را به پیامبر یا امام نسبت دهیم. با این توضیح، چه اشکالی دارد در برخی موارد، پیامبر منتظر وحی بماند و در برخی موارد نیز خود اقدام به تعیین حکم کند، هم چنان که چنین بوده است .(۱)

دوم: شکی نیست که هر آنچه پیامبر(ص) بفرماید، وحی است؛ اما معنای وحی چیست؟ آیا بدین معناست که لزوماً پیش از هرگونه گفتاری، ملکی از غیب نازل شود؟ اساساً آیا در رفتار پیامبر(ص)، عملی وجود دارد که وحی نباشد؟ بی تردید، تمامی رفتارها و کردارهای پیامبر، حتی نشست و برخاستش، خفتن، خوردن و آشامیدنش، مشی و سکونش، همه و همه، حجت است و منشأ حکم، اما آیا در تمامی این ها و پیش از هر عملی، وحی نازل می شود؟ خلاصه این که، معنای وحی از دیدگاه این دسته از منتقدان چیست؟ بی شک، همهٔ رفتارها و گفتارهای پیامبر وحی است، اما معنای وحی لزوماً نزول جبرئیل پیش از گفتار و رفتار پیامبر(ص) نیست، بلکه

۱- برگرفته از درس های آیه الله سیدعلی میلانی.

ص: ۱۰۴

گاهی پیش از گفتار و رفتار حضرت، ملك نازل می شود و گاهی بـدین صورت است که خدای متعال به پیامبرش اذن در عملی یا حکمی می دهـد و سپس کردار و گفتار او را با وحی تأییـد می کنـد. پیامبر و امامی که ما به او معتقدیم، مسدَّد و مؤیّد به وحی، و همهٔ اعمال و سخنانش بر طبق آن است. بنابراین؛

اولاً، در مسئله حقّ تشریع و جعل حکم نیز وحی از نوع تسدیدی و تأییدی است؛ یعنی جعل حکم توسط نبی مورد تأیید وحی قرار خواهد گرفت، و با وجود دو خصلت مهمّ عصمت و علم، پیامبر هیچ گاه برخلاف وحی حرکت نمی کند.

همین کلام دربارهٔ امام نیز مطرح می شود؛ گاهی از پیش، الهام می شود و گاهی پس از جعل، تأیید می شود. به دیگر سخن، وحی دو گونه است؛ گاهی تشریعی است؛ یعنی پیش از انجام فعل یا صـدور دسـتور، وحی نازل می شود و حکمی را از ناحیهٔ خداوند به رسول یا امام ابلاغ می کند، و گاه تأییدی و تسدیدی است؛ چنان که دربارهٔ حضـرت عیسـی آمده: «وَ أَیَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره: ۸۷ و۲۵۳) و «إِذْ أَیَّدْتُکَ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (مائده: ۱۱۰). در روایتی به سند صحیح از امام صادق آمده است:

مخلوقی از مخلوقات خداونـد، که بزرگ تر از جبرئیل و میکائیل است، همواره با رسول خدا(ص) همراه است؛ به او خبر می دهد و استوارش می سازد و او همواره همراه امامان پس از وی نیز هست(کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۷۳).

وحیـد بهبهانی پس از اشاره به بحث تفویض در احکام و ذکرِ اشـکال یاد شده، کلینی را از معتقدان این تفویض می شـمارد و وحی را تنهـا تـابع و اجـازه دهنـده قلمـداد می کنـد: «و هـذا محـل اشـکال عنـدهم لمنافـاته ظاهر «وَ مَا یَنطِقُ عَنِ الْهَوَی» و غیر ذلك. لکن الکلینی قائـل به و الاخبـار الکثیره وارده فیه و وجه بانهـا تثبت من الوحی إلا أنّ الوحی تابع و مجیز، فتامل».(وحیـد بهبهانی، ۱۴۲۲ق: ۱۳۱)

ثانیاً، بـا توجه به صـدر آیـات یادشـده از سورهٔ «نجم» و به قرینـهٔ مقـابله، فراز «إِنْ هُوَ إِلاّـ وَحْیٌ یُوحَی» هم چنان در مقام نفی پیروی پیامبر از هواست و در این فراز به این نکته اشاره می کنـد که هر چه پیامبر بفرماینـد، حکمی الهی قلمداد می شود نه هوایی نفسانی، و معنای حقّ تشریع نیز، سخن گفتن از روی هوا نیست؛ پس اگر پیامبر با پشتوانهٔ علم و عصمت این حق را داشته باشد که حکمی را جعل کنـد، با این آیه منافات نخواهـد داشت؛ افزون بر این که، با همین پشـتوانه تمامی تصـمیمات پیامبر و امام، مورد اجازه و تأیید وحی خواهد بود .(۱)

۱- بر گرفته از درس های آیه الله سیدعلی میلانی.

ص: ۱۰۵

ثالثاً، بر فرض تنزل و این که معنای یادشده از وحی را نپذیریم، اما این پرسش وجود دارد که: در آیهٔ شریفهٔ: «إِنْ هُوَ إِلاّـ وَحْیٌ یُوحَی» مرجع ضمیر «هو» چیست؟ برخی تفاسیر، آن را به «قرآن» برگردانده اند(قمی، ۱۳۶۷، ۲: ۳۳۴؛ مشهدی۱۴۱۳ق، ۱۰: ۶۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۹: ۲۸ و منابع دیگر) یعنی این قرآن چیزی جز وحی نیست. و نیز در آیهٔ پانزدهم سورهٔ «یونس» سخن در وحی بودن قرآن است؛ وقتی مشرکان، تغییر قرآن را از پیامبر مطالبه می کنند، خداوند در پاسخ به پیامبرش می فرماید: به مردم بگو من نمی توانم از پیش خودم این قرآن را تغییر دهم، بلکه از وحی پیروی می کنم. بنابراین، این دو آیهٔ شریفه ربطی به بحث حاضر نخواهد داشت.

سوم: این که قرآن همه چیز را بیان فرمود، معنایش بیان تمام جزئیات احکام در قرآن نیست؛ چنان که شمار رکعات نماز، چگونگی مناسک حج و مانند آن به صراحت در قرآن ذکر نشده، بلکه مراد از «تبیان کل شیء» این است که احکام یا به صراحت در قرآن آمده، یا فرموده: «وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷) ؛ به سخن دیگر، قرآن کریم با مشخص کردن پیامبر به عنوان مرجع دریافت دین، هیچ یک از احکام را فروگذار نکرده است؛ بنابراین قرآن همه چیز را بیان فرموده، اما به دو گونه: یا به لفظِ صریح و یا توسط پیامبر. و نیز چه بسا احکامی را پیامبر هم نفرموده باشند، باز به حکم اطلاق: «أَطیعُوا اللَّهَ وَ أَطیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الأَمْرِ مِنْکُم» (نساء: ۵۹)، توسط ائمهٔ اطهار بیان یا جعل می شود و یا خود پیامبر راهش را بیان فرمودند: «من اطاع علیاً فقد اطاعنی» (شیخ صدوق، ۱۳۷۹ق، ۳۷۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۳۹۸ق، ۳: ۱۲۱).(۱) ما بر این باوریم که اگر بنا بر پذیرش این مقام باشد، پیامبر و اهل بیت(ع) به اسرار قرآن، ملاک ها و حقایق نهفته در احکام آگاهند و بر طبق آن حکم جعل می کنند. از این رو، با معرفی پیامبر و امام در قرآن به عنوان مرجع، تمام معارف در قرآن بیان شده است؛ پس این آیات نیز نه تنها بر نفی تشریع دلالت ندارد، بلکه می تواند مؤیدی برای پذیرش این مقام باشد .(۲)

چهارم: کامل شدن دین در زمان خود پیامبر(ص)، سخن درستی ا ست، اما چه زمانی دین به کمال رسید؟ آنچه مسلّم است، نزول این آیه پس از نصب امیرمؤمنان به امامت و اخذ بیعت از مردم بود(میلانی، ۱۴۲۶ق، ۸: ۲۶۱-۲۶۶)؛ بنابراین؛ اولاً این آیه با اعتقاد به حقّ تشریع سازگارتر است تا نفی آن، زیرا پس از نصب امام، مرجعیت احکام مشخص شد؛ یعنی اگر حکمی

۱- . در روایات شیعی حدیث: «من اطاعهم (اهل بیت) فقد اطاعنی» نیز آمده است؛ برای نمونه ر.ک: (شیخ صدوق، ۱۴۲۹ق، ۲۹۰).

۲- برگرفته از درس های آیه الله سیدعلی میلانی.

ص: ۱۰۶

هم مانـده باشد، از جانب ایشان می تواند جعل شود و این یعنی کمال دین؛ چنان که حضـرت رضـا فرمود: «و امر الامـامه من تمام الدین» (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۱۹۹، ح۱). ثانیاً، اگر مراد از اکمال دین، بیان شدن کلیهٔ احکام در عصر پیامبر باشد، این مسئله دو صورت دارد؛ برخی احکـام به تفصـیل جعل شـده و برخی به طور اجمال (یعنی تنها قواعـدش ذکر شـده است)؛ این جاست که پیامبر یا امام می تواننـد بر طبق آن قواعد، احکام را به تفصـیل، یعنی با تمام حدود و ثغورش جعل کنند. پس جعل حکم از ناحیهٔ امام، منافاتی با اکمال دین نخواهد داشت.

دیدگاه آیت الله بروجردی

اشاره

مجموع تقریرات درس ایشان که به قلم برخی شاگردان به رشتهٔ تحریر درآمده، حاکی از آن است که او دستورات شرعی صادره از رسول خـدا و ائمـهٔ اطهار(ع) را ارشادی می دانـد؛ لذا اگر کسـی از آن سـر باز زند، از جهت مخالفت با پیامبر و امام سـزاوار عقاب نیست، بلکه عقاب او به جهت سرکشـی از دسـتور خداوند است؛ بنابراین تخلف از دستورات معصومان(ع) در احکام وارده، فسق را نیز در پی نخواهد داشت.

این گفتار مبتنی بر عدم حقّ تشریع برای معصومان است، زیرا ارشادی دانسـتن اوامر در احکام، یعنی از جانب خود اختیاری نداشتن و تنها ناقل دستورات وحی بودن. آیت الله بروجردی می فرماید:

امر و نهی های پیامبر و ائمه اطهار(ع) به دو قسم است؛ قسم اول، دسـتوراتی که به عنوان اظهار سلطنت و اعمال مولویت صادر شده؛ ماننـد آنچه در جنگ و جهاد از ایشان سـر زده و نیز هر آنچه در امور دنیایی و ماننـد آن که به اصـحاب و بنـدگانشان امر فرمودند؛ مثل خریـد و فروش دارایی ها یا ساخت بنا یا مبارزه. قسم دوم، دسـتوراتی است که در مقام تبلیغ و ارشاد به احکام خدا صادر شده؛ ماننـد نمـاز، غسـل و هرچه که مقصـود از آن اعمـالِ مولویت نیست، بلکه غرض، بیـان حکم خـداست؛ نظیر اوامر مرجع تقلیـد برای مقلدان (بروجرودی، ۱۳۷۵ق: ۹۷)

بنا بر باور ایشان امر و نهی هایی که در بیان احکام وارد شـده، هماننـد فتوای فقیه است که مخالفت با او حرام و موجب فسق نیست، بلکه حرمت آن به جهت مخالفت خداونـد است؛ پس دسـتورات پیامبر و ائمه(ع) در این بخش، ارشادی و ناظر به بیان احکام اسـت که به خودیِ خود اطاعت و عصـیانی نـدارد، بلکه همانند دسـتورات فقیه، تنها کاشفِ احکام الهی است. (بروجردی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۷) سرانجام ایشان می گوید: «فتحصل أن الأوامر و النواهی المنقوله عن ائمتنا(ع) بل عن

ص: ۱۰۷

رسول الله(ص) جلّها ارشادیه بهذا المعنی و لیست بمولویّه.» (بروجردی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۷ و نیز رک؛ بروجردی، ۱۴۲۱ق، ۵۹-۶۰)

از این سخنان استفاده می شود پیامبر و ائمهٔ اطهار(ع) هیچ گونه ولایتی در احکام شرعی ندارند و هرگونه اِعمال مولویت از ایشان منتفی است. برخی اندیشمندانِ دیگر نیز گویا به پیروی از این نظریه، رأی صریحی صادر کرده و مقامات و وظیفهٔ پیامبر و امام در شرعیات را به مثابهٔ مسئله گو قلمداد کرده اند: «فانّ النبی لیس شارعاً للأحکام، بل مبین و ناقل له و لیس شأنه فی المقام الا شأن ناقل الفتیا بالنسبه الی المقلدین» (سبحانی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۳-۴۲۴).

بررسی و نظر

در گفتهٔ یاد شده، دلیل و برهان اقامه نگردیده است؛ از این رو، ممکن است ابهاماتی در ذهن مخاطب ایجاد شود که نیازمند درنگ و تأمل است:

یکم: اگر پیامبر و ائمه اطهار(ع) تنها ناقلِ احکام خداوند باشند، شأنشان همانند راویان احادیث خواهد بود و تنها وثاقت و صداقت در گفتار و در نهایت، عدالت برای ایشان کافی است و دیگر عصمت شرط نیست. محمدرضا مظفر در این باره می نویسد: ائمه اهل بیت همانند راویان و حدیث کنندگان از پیامبر نیستند، تا گفتارشان به عنوان ثقات (و راست گویان) در روایت حجیت داشته باشد... پس بیان احکام از سوی ائمه، از نوع روایت و حکایت سنت پیامبر(ص) نیست و نیز از نوع اجتهاد و نظر و استنباط از مصادر تشریع (کتاب و سنت پیامبر) نیست، بلکه ایشان خود مصدرِ تشریعند و خودِ گفتارشان سنت است، نه این که حکایتِ سنت باشد و اما چنانچه احیاناً روایات و احادیثی را از پیامبر نقل می کنند، به جهت نقل نص است یا به جهت اقامهٔ حجت بر دیگران و انگیزه های دیگر. (مظفر، ۱۴۲۱ق، ۲: ۶۱-۶۲)

دوم: چنانچه این سخن را بپذیریم، در رویارویی با احادیثی که به جعل احکام از سوی پیامبر(ص) تصریح می کنند، مانند اضافه کردن دو رکعت در نمازهای چهاررکعتی و یک رکعت در مغرب و نیز حرام کردن مسکرات و مانند آن، چه توجیهی مورد قبول خواهد بود؟!

سوم: به طور کلی، اصل اولی و سنگ بنای نخستین در دستورات صادره از معصومان، مولویت است و حمل بر ارشادیت، نیازمند دلیل است، زیرا بر طبق آیات «اولی الامر»، «ولایت» و سایر ادله ای که اطاعت از معصومان واجب دانسته شده، خود امام موضوعِ اطاعت است، نه به عنوان واسطه در بیان احکام؛ از این رو، برخی صاحب نظران نوشته اند: «إنّ الأوامر و النواهی الصادره عن المعصومین کلّها مولویه و هذا هو الأصل فیها إلاّ ما قام الدلیل علی إرشادیّته» (میلانی، ۱۴۲۵ق، ۲: ۶۰).

ص: ۱۰۸

دیدگاه ملکی میانجی

اشاره

استاد محمد باقر ملکی میانجی، یکی دیگر از ناقدانی است که حقّ تشریع برای امام را بر اساس یک روایت و با پیوند ادله و قرائنی دیگر، مردود می شمارد. در این روایت که عیاشی در تفسیر آورده و نورالثقلین نیز ذیل آیهٔ «اولی الامر» نقل کرده، چنین آمده است: «آیهٔ اولی الامر دربارهٔ علی و ائمه اطهار(ع) است و خداوند آن ها را در جایگاه انبیا قرار داده، به جز آن که ایشان نه چیزی را حلال می کنند و نه چیزی را حرام.» (عیاشی، بی تا، ۱: ۲۵۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۸۷) او در ادامه می نویسد: بر این مطلب، شواهد قطعیِ دیگری هست که دلالت دارد بر این که دین خدا کامل شد و نعمت های الهی تمام گشت؛ و این که هر گونه امر و نهی و وضع حکم در سنت، مختص به رسول خداست؛ و این که همهٔ نیاز های بشر در کتاب خدا آمده و رسول خدا آن را در سنت شریف بیان و به امیرالمؤمنین املاـ نمود؛ حضرت امیر نیز آن را نوشت و ائمهٔ اطهار نیز آن را در گنجینهٔ خود نگه داشتند، همان گونه که مردم طلا و نقرهٔ خویش را انباشته و نگه می دارند. همهٔ احکام شرعی، حتی جریمهٔ یک خراش در آن نوشته شده و نزد خدا نگه داری می شود. پس اولی الامری که خداوند اطاعتشان را واجب و آن را قرین اطاعت از خدا و رسول قرار داده است، حقّ هیچ گونه تشریعی در دین ندارند. (ملکی میانجی، ۱۴۰۰ق: ۱۰۴)

بررسی و نظر

آنچه سبب اشکال در ذهن این اندیشمند شده، روایتی است از تفسیر عیاشی و نور الثقلین که هر دو نقل، تهی از سند است و آن سان که پیداست، خودش به این نکته توجه داشت؛ از این رو، حدیث را با قرائنی که موجب تقویت آن شود، مقرون ساخته است. بنابراین، چند نکتهٔ قابل درنگ وجود دارد:

یکم: افزون بر ضعف سندیِ خبر مذکور، در مقابل آن، احادیثِ صحیحهٔ تفویض وجود دارد که روایت نورالثقلین را توان رویارویی با آن ها نیست؛ برای نمونه، کلینی با سندی صحیح در اولین روایت بابِ تفویض، از ابواسحاق نحوی روایت می کند:

خدمت امام صادق شرف یاب شدم. شنیدم که می فرمود: خداوند، پیامبرش را با محبت خود پرورش داد و فرمود: «تو اخلاق عظیم و برجسته ای داری.» سپس به او تفویض کرد و فرمود: «آنچه را رسول خدا برای شما آورده، بگیرید (و اجرا کنید) و از آنچه نهی کرده، خودداری نمایید!» و فرمود: «کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرد.» سپس امام فرمود: همانا نبی

ص: ۱۰۹

خدا به علی تفویض کرد و او را امین خود قرار داد... . (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۶۵)

هم چنین کلینی از محمد بن سنان نقل می کند:

نزد امام جواد بودم و از اختلاف شیعه سخن گفتم. حضرت فرمود: ای محمد! خداوند همواره در یگانگیِ خود تنها بوده، سپس محمد، علی و فاطمه(ع) را آفرید. ایشان هزار دهر مکث کردند، تا این که خداوند تمامی موجودات را آفرید و ایشان را شاهدِ آن آفرینش قرار داد و اطاعتشان را واجب کرد و امور موجودات را به ایشان واگذار نمود؛ پس اینان هر چه را بخواهند حلال می کنند و هرچه را بخواهند حرام می کنند و جز آنچه خدای بخواهد، نمی خواهند. سپس فرمود: ای محمد! دیانت همین است و هر کس از آن پیشی گیرد، (از دین) بیرون رفته، هر کس از آن تخلف کند، نابود شده و هر کس ملازم آن باشد، به مقصد رسیده است. ای محمد! این را برای خود نگه دار. (کلینی، ۱۳۵۷، ۱: ۴۴۱)

بنابراین، روایت تفسیر عیاشی و نورالثقلین، هم ضعف سندی دارد و هم معارض؛ البته بررسی و وجه دلالت احادیث معارض، مجالی دیگر می طلبد.

دوم: سه شاهد در گفتهٔ مذکور مطرح شده که دو شاهد اول کمال دین و بیان همهٔ نیازهای بشر در قرآن پیش تر در ترازوی نقد قرار گرفت، اما شاهد سوم، یعنی: «هر آنچه نیاز بشر است، حتی جریمهٔ یک خراش، توسط پیامبر بر امیرمؤمنان املا گردیده و با خطّ ایشان به نگارش در آمد، و ائمهٔ اطهار نیز آن را به امانت نزد خود نگه می دارند»، مبتنی بر دسته ای از روایات است که به چند نمونه اشاره می کنیم.

به سند صحیح نقل شده است:

ابوبصیر می گوید: خدمت امام صادق رسیدم... عرض کردم: قربانت شوم! شیعیان شما می گویند: پیامبر اکرم دریچه ای از دانش به علی آموخت که از آن هزار دریچه علم گشوده شد. حضرت فرمود: ای ابامحمد! رسول خدا به علی هزار باب دانش آموخت که از هر بابِ آن، هزار باب دیگر گشوده می شود. گفتم: به خدا قسم، علم همین است. حضرت لحظاتی انگشت به زمین کشید و فرمود: این علم است، اما همه اش این نیست. ای ابامحمد! «جامعه» پیش ماست، اما مردم چه می دانند که جامعه چیست! گفتم: فدایت شوم! جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه ای است به طول هفتاد زراعِ پیامبر که حضرت به زبانش آن را املا کرد و علی با دست خودش نوشت. در این صحیفه، همهٔ حرام ها و حلال ها و هر چه که مردم به

ص: ۱۱۰

آن احتیـاج داشـته باشـند، آمـده است؛ حتی جریمه یـک خراش در بـدن. حضـرت دستی به من زد و فرمود: اجازه می دهی؟ عرض کردم: من در اختیارتان هستم؛ هر چه می خواهی، انجام بـده! پس با دست مبارکش نیشگونی گرفت و فرمود: حتی جریمهٔ این هم در آن ذکر شده! و گویا حضرت خشمگین به نظر می رسید... (کلینی، ۱۳۵۷، ۱: ۲۳۹).

در روایتی دیگر از علی بن سعید(۱) در معنای جفر آمده است؛

در آن کتابهـایی است و علم هرآنچه که تـا قیامت مردم به آن نیاز دارنـد از حلال و حرام وجود دارد، رسول خـدا آنرا املاء کرد و علی ع با دست خودش آن را نوشت... (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۶۱)

در روایتی دیگر(۲) از امام صادق نقل شده است:

صیرفی می گوید: از امام صادق شنیدم که می فرمود: نزد ما چیزی است که با وجود آن، نیازی به مردم نداریم، بلکه مردم محتاج ماینـد؛ نزد مـا کتابی است که رسول خـدا املا فرموده و امیرالمؤمنین نگاشـته است؛ صـحیفه ای که هر حلال و حرامی در آن وجود دارد... (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۴۱-۲۴۲)

برخی بزرگـان دیگر نیز این اخبـار را به عنوان دلیلی برنبود حق تشـریع برای ائمه ذکر کرده انـد (مکارم، ۱۴۲۸ق، ۵۲۰-۵۲۱). لکن این اخبار نیز به دلایل زیر توانائی نفی ولایت امام بر احکام را ندارند؛

۱- روایت اول و سوم و سـایر روایاتی که با این مضـمون وارد شـده، حکایت از آن دارد که تمامی احکامِ حلال و حرام را پیامبر به امیرالمؤمنین املاـء فرمودنـد، امـا هیچکـدام نفی تفویض و حق تشـریعِ ائمه نمی کنـد؛ زیرا چه بسا مقصود این اخبار، املاء احکامی است که تشریعش تمام شده و تا آن زمان مورد احتیاج مردم واقع شده است.

۲- بعیـد نیست مراد از این روایـات حتی روایت دوم، مطلق احکـام باشـد، چه احکامی که به طور تفصـیلی تشریع شـده است و چه احکامی که به طور اجمال و در قالب قواعـد کلیه ای به امام املاء و آموخته شـد تا در زمان نیاز، به تفصـیل نسبت به جعل جزئیات آن اقدام نماید؛ شاهدش

۱- این شخص علی بن سعید یا علی بن سعد مجهول است اما در این روایت، بزرگی همچون ابن ابی عمیر از عمر بن اذینه از او نقل کرده اند و نقل اجلاء می تواند جابر ضعف باشد.

۲- سند این روایت، ضـعیف است اما از آنجایی که برخی صاحب نظران چنانکه در متن آمـده به آن اسـتدلال کرده انـد حدیث را ذکر کرده ایم.

ص: ۱۱۱

نیز روایت ابو بصیر است که سخن از گشایش ابواب علم است که گوشه ای از آن، جامعه، جفر و... است..

۳- بر فرض قبولِ این روایـات، در مقابل آن احادیث تفویض وجود دارد که ظاهرش اثبات ولایت امام بر تشـریع است، بنابراین باید میـان این دو دسـته از احـادیث جمع عرفی شود به این صورت که مثلا بگوئیم مراد از املاء رسول و کتابِ علی املاءِ بیشتر احکام باشد و مراد از روایات مقابل، شـمار دیگری از احکام باشد، و همین مقدار در اثبات حق تشـریع کفایت می کند؛ یعنی بیشتر احکام توسط پیامبر به امیرالمؤمنین املاء شد و مقداری از احکام نیز به ائمه واگذار شد.

دیدگاه علامه طباطبائی

اشاره

صاحب تفسـیر المیزان ذیل آیهٔ «اولی الامر» به این بحث پرداخته و پیامبر اسـلام را دارای دو ویژگی و مقام معرفی کرده است؛ یکی مقام تشـریع و بیان احکامی که در قرآن نیامـده و دیگری مقام ولایت در حکومت که بر اساس آن، حکمرانی و داوری می کردنـد. او پس از توضـیح این مطلب، به اختیارات اولی الامر اشاره می کند و با استفاده از ذیل آیهٔ شریفه: «فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْ ءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُول» (نساء: ۵۹)، منکرِ حقّ تشریع برای اولی الامر شده است، با این تلقی که مراد از تنازع، کشـمکش در احکام شـریعت است، زیرا در غیر احکـام، امـام نیز مرجعیت دارد. او می نویسـد: اولی الامر (هر کس که باشـند)، حق ندارنـد حکم جدیـدی وضـع کننـد یا حکمی که در کتاب خـدا و سـنت پیامبر آمده را نسخ کنند، وگرنه وجوب ارجاع تنها به کتاب و سـنت یا تنها ردّ به خدا و رسول معنـا نـداشت (بلکه به اولی الامـر نیز ارجـاع داده می شـد)؛ چنـان که آیه شـریفه: «وَ ماکـانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لامُؤْمِنَهٍ إِذا قَضَـی اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ یَکُونَ لَهُمُ الْخِیَرَهُ مِنْ أَمْرِهِم ْوَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَـلالاً مُبِینا» (احزاب، ۳۶)، فقط به خدا و پیغمبر ارجاع داده است. پس فرمـان خـدای متعـال همـان تشـریع است و دسـتورات پیـامبر نیز، یـا همـان دسـتورات خداونـد است یا اعم از آن (و دستوراتی که خود می دهد). اما اختیاری که اولی الامر دارند این است که تنها در موارد نفوذ ولایتشان اظهار نظر کنند و حکم خدا و پیامبر را در قضایا و موضوعات کشف نماینـد. به طور کلی، از آن جا که اولی الامر اختیاری در تشـریع ندارند و چیزی جز احکام خـدا و پیغمبر که در کتـاب و سـنت آمـده نزدشان نیست، در موارد درگیری فقط به خـدا و رسول ارجاع داده شـد و نام ایشان ذکر نگردید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق ۴: ۳۳۹) برخی محققان دیگر نیز گویا به تبعیت از صاحب المیزان، با صراحت این آیه را دلیلی بر عدم حقّ تشریع امام دانسته اند (حسینی تهرانی، ۱۴۳۰ق، ۲: ۱۴–۱۵)

ص: ۱۱۲

بررسی و نظر

عبارات مذکور، پرسش ها و اشکالاتی را در پی دارد که پذیرش این گفتار را مشکل می سازد:

یکم: «شیء» در آیه، نکره است و تعریف آن به احکام، نیازمند دلیل است؛ حال می پرسیم: وجه انصراف «شیء» از غیر احکام و تعیین مصداق معین احکام شرعی برای آن چیست؟

دوم: شاید مراد از «شیء» امامت باشد؛ یعنی اگر در امامتِ فردی نزاع شد، باید به گفتار خدا و پیامبر مراجعه کنید، زیرا از آن جایی که خودِ مدعیِ امامت اولی الامر یک سوی دعواست، ممکن است گفتار او مورد پذیرش مخالفان قرار نگیرد؛ پس معنای «شیء» لزوماً نمی تواند احکام شرعی باشد؛ علاوه بر این که حوزهٔ احکام شرعی، از وظایف اصلیِ امام است.

سوم: بر فرض که بپذیریم مراد از «شیء» احکام است، آیا معنای این که آیه فرمود: «در موارد کشمکش به خدا و رسول مراجعه کنید» آن است که به امام رجوع نکنید؟ این حصر چگونه از آیه فهمیده می شود؟ و این گونه مفهوم گیری با کدام قاعدهٔ اصولی سازگار است؟ ذکر نشدن اولی الامر در ذیل آیه نیز نمی تواند دلیل باشد، زیرا ردّ به امام، همان ردّ به رسول است. علامه حلی در این باره می نویسد: «أن الرد إلی الله و الرسول و قبول أمرهما و نهیهما و خبرهما یرفع التنازع و الإمام قائم مقام الرسول(ص) فالرد إلیه رد إلی الله و الرسول.» (حلی، ۱۴۰۹ق: ۴۲۷) و از آن جا که در صدر آیه به اولی الامر اشاره شد، در ذیل آیه به دلیل مساوات ایشان در مقام طاعت با پیامبر از ذکر دوبارهٔ آن خودداری شد؛ (مظفر، ۱۴۲۳ق، ۴: ۲۲۳)؛ افزون بر آن که در خبر صحیحی آمده است: «قال للناس «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الأَمْرِ مِنْکُمْ» إیّانا عنی خاصه أَمَرَ جمیع المؤمنین إلی یوم القیامه بطاعتنا فإن خفتم تنازعاً فی أمر فردّوه إلی الله و إلی الرسول و إلی أولی الأمر منکم کذا نزلت... .» (کلینی، ۱۳۷۵، ۱: ۲۷۶).

احادیثی در نفی تشریع

اشاره

دسته ای دیگر از اخبار در منابع روایی وجود دارد که همهٔ سخنان ائمه(ع) را برآمده از سخنان پیغمبر(ص) می داند، به گونه ای که امام هیچ گاه از خود چیزی نمی گوید. برخی صاحب نظران این اخبار را دلیلی دیگر بر عدم حقّ تشریع امام دانسته اند (مکارم، ۱۴۲۸ق: ۵۱۹)، زیرا چنین می نماید که امامان معصوم(ع) از پیش خود رأیی در دین صادر نمی کنند و هر آنچه می گویند، بر اساس گفتار پیامبر(ص) است؛ به سخن دیگر، ائمهٔ اطهار(ع) فقط حاملان علومی هستند که از سوی پیامبر(ص) به نزدشان امانت گذاشته شد؛ احکام شریعت نیز بخشی از همان دانش هاست و اهل بیت(ع) تنها عهده دار بیان آن برای مردمند.

ص: ۱۱۳

بخشی از این احادیث که در بصائر الدرجات، کافی و سایر جوامع روایی متفرق است، در کتاب جامع أحادیث الشیعه (باب چهارم از ابواب مقدمات) یک جا گرد آمده، که در ادامه به پاره ای از آن ها اشاره می کنیم.

روایت اول:

یونس بن عبدالرحمن از عنبسه نقل می کند: شخصی از امام صادق مسئله ای پرسید و حضرت نیز پاسخ فرمودند. آن شخص گفت: اگر چنین و چنان باشد، چه می گویی؟ حضرت فرمود: هرگاه به چیزی پاسخ دادم، از رسول الله است؛ این گونه نیست که با رأی خودمان چیزی بگوییم (بروجردی، ۱۳۹۹ق، ۱: ۱۲۹، ح۷)

روایت دوم:

یونس بن عبدالرحمن از قتیبه نقل می کند: شخصی از امام صادق مسئله ای پرسید. حضرت نیز پاسخ دادند. آن شخص پرسید: به نظر شما اگر چنین و چنان باشد، پاسخ چیست؟ حضرت فرمودند: خاموش باش! هر آنچه پاسخت می دهم، از رسول خداست؛ ما از کسانی نیستیم که بگویی، نظر تو (أ رأیت) چیست (همان، ح۸).

روایت سوم:

فضیل بن یسار از امام باقر نقل می کند: اگر با رأی خودمان چیزی بگوییم، گمراه شده ایم، همان گونه که کسانی که پیش از ما بوده اند، گمراه شدند؛ ما بر اساس بینه ای سخن می گوییم که پروردگارمان برای پیامبرش بیان فرموده و او برای ما بیان فرموده است (همان، ح۹)

تحلیل و بررسی

در فقه حدیث، توجه به چند نکته لازم است؛ توجه به الفاظ حدیث بر طبق قواعد اصولی، نبود معارض و نیز توجه به موقعیت تاریخیِ صدور حدیث. چه بسا بسیاری از احادیث ناظر به عقیده ای خاص، در بستر تاریخی خاصی بوده اند، یا در حال تقیه صادر شده اند و مانند این موارد.

به نظر می رسد این دسته از احادیث، که با بیان های گوناگونی وارد شده اند، یک مقصود بیشتر ندارند و همگی ناظر به فتاوایی اند که با ظن و گمان و بر اساس اجتهادی شخصی صادر می شدند؛ به خصوص در دورانی که قیاس و استحسان در فتاوا رواج یافته بود و برخی گمان می کردند، احکام صادره از اهل بیت(ع) نیز بر اساس حدس و گمان است؛ لذا از ائمه(ع) می پرسیدند: رأی و ظن شما در فلان مسئله چیست؟ امام نیز در مقام پاسخِ این مطلب است که

ص: ۱۱۵

ما هیچ گاه بر اساس رأی و گمان یا بر اساس اجتهاد خود سخن نمی گوییم، بلکه آنچه می گوییم حکم خدا و رسول است؛ از این رو، در برخی اخبار آمده است: «اگر ما بر اساس رأی و هوایمان فتوا بدهیم، از هلاک شدگان خواهیم بود، اما آنچه می گوییم نشانه هایی است از سخنان رسول خدا، و علمِ ریشه داری است که از پدرانمان ارث برده ایم و آن را نگه می داریم؛ همان گونه که مردم طلا و نقره هایشان را نگه می دارند.»(صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۹۹-۳۰۰)

علامهٔ مجلسی ذیل حدیث دوم روایت قتیبه می نویسد: «مرادِ راوی این بود که مرا از رأی خود که بر اساس ظن و اجتهاد است، باخبر کن! حضرت نیز او را از گمانش نهی کرد و برای او توضیح داد که ائمه جز با قطع و یقین و آنچه از جانب رسول خدا رسیده است، سخن نمی گویند.» (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۰۱)

نتیجه

طبق این نوشتار، دلایلی که برای انکار حقّ تشریع ائمهٔ اطهار(ع) مطرح شده است، ناکارآمد و ناتمام به نظر می رسد. برخی از مهم ترین نکاتی که در این دیدگاه ها باید مورد توجه قرار گیرد، در محورهای زیر قابل جمع بندی است و چنانچه این محورها مورد پذیرش قرار گیرد، مسئله حق تشریع قابل انکار نخواهد بود:

۱. وحی می تواند دو گونه باشد: وحی تنزیلی و وحی تسدیدی. بر این اساس آنچه در قرآن کریم آمده است، مبنی بر این که: هر آنچه پیامبر یا امام می فرمایند، وحی است، منافاتی با حق تشریع ندارد، زیرا در مسئله حقّ تشریع و جعل حکم، وحی از نوع تسدیدی و تأییدی است؛ یعنی حکمی که نبی یا امام جعل کنند، مورد تأیید وحی خواهد بود.

۲. این که قرآن همه چیز را بیان فرموده، معنایش نفی حقّ تشریع امام نیست، زیرا مقصود بیان کلیات احکام در قرآن است، زیرا بسیاری از جزئیات احکام، مانند شمار رکعات نماز، چگونگیِ مناسک حج و مانند آن، به صراحت در قرآن ذکر نشده است؛ از این رو، نمی توان با این ادله، حقّ تشریع امام در جزئیات احکام را نفی کرد.

۳. جعل حکم از ناحیهٔ امام، منافاتی با اکمال دین در زمان پیامبر نیز نخواهد داشت، زیرا با نصب امام، دینِ کامل و مرجعیت احکام مشخص شد؛ پس اگر حکمی هم مانده باشد، می تواند از جانب ایشان جعل شود و این یعنی کمال دین.

۴. بسیاری از روایاتی که از املای تمامی احکامِ حلال و حرام از سوی پیامبر(ص) به امیرالمؤمنین□ حکایت دارد، به معنای نفی تفویض و حقّ تشریعِ ائمه نیست، زیرا چه بسا

ص: ۱۱۵

مقصود این اخبار، املای احکامی است که تشریعش تمام شده و تا آن زمان مورد احتیاج مردم بوده است.

۵. این که در برخی احادیث، ائمه فرموده اند از جانب خود چیزی نمی گویند، مقصود آن است که امام بر اساس ظن و اجتهاد چیزی نمی گوید، بلکه هر آنچه بفرماید، همان حکم واقعیِ الهی است.

در مجموع، هر یک از ادلهٔ منکران، محملی دیگر غیر از نفی حقّ تشریع دارد و آنچه به راقمِ این سطور جرئت و قوّت قلب داده تا ادلهٔ نفی تشریع را نقد کند، اخباری از ائمه اطهار(ع) است که به جایگاه رفیع خود اشاره کرده و مقامات خود را بلند و دست نیافتنی دانسته اند (۱)؛ از این رو، به سادگی نمی توان در نفی برخی مقاماتِ امام سخن گفت و چه بسا مقامی از مقامات امامان باشد که تاکنون ناشناخته بوده و بر اساس پژوهشی بتوان آن را به اثبات رساند یا از نفیِ آن، سر باز زد.

منابع

۱. قرآن کریم

۲. آشتیانی، میرزامحمدحسن، (۱۴۳۰ق)، بحرالفوائد فی شرح الفرائد، قم، ذوی القربی.

۳. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۴)، النهایهٔ فی غریب الحدیث و الاثر، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.

۵. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله الضبی، (۱۳۹۸ق)، المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث، بیروت، دارالفکر.

۶. حسینی میلانی، سیدعلی، (۱۴۲۵ق)، تحقیق الاصول، قم، مرکز الحقائق الاسلامیه.

۷. ، (۱۴۲۶ق)، نفحات الأزهار فی خلاصه عبقات الانوار، قم، مرکز الحقائق الاسلامیه.

۸. حسینی تهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۳۰ق)، امام شناسی، مشهد، علامه طباطبائی.

۹. حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۰۹ق)، الالفین، قم، هجرت.

۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۹ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق بیروت، دارالقلم دارالشامیه، نشر طلیعه نور.

۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۳ق)، کلیات فی علم الرجال، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱- چنانکه علامه مجلسی نیز به آن اشاره کرده است؛ ر. ک: (مجلسی۱۴۰۳ق، ۲۵: ۳۴۷).

ص: ۱۱۶

۱۲. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۲۹ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۳. ، (۱۳۷۹ق)، معانی الأخبار، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، تهران، مکتبه الصدوق.

۱۴. ، (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. صفار، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، تحقیق: میرزامحسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.

۱۶. طباطبائی، سیدمحمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۱۷. طباطبایی بروجردی، حاج آقا حسین، (۱۴۱۹ق)، الحجه فی الفقه، به قلم: مهدی حائری یزدی، قم، مؤسسه الرساله.

۱۸. ، (۱۳۹۹ق)، جامع احادیث الشیعه، قم، المطبعه العلمیه.

۱۹. ، (۱۴۲۱ق)، لمحات الاصول، به قلم: امام خمینی، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.

۲۰. ، (۱۳۷۵ق)، نهایه الاصول، به قلم: حسینعلی منتظری، قم، مطبعه الحکمه.

۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۸۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۲۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۲۲ق)، تفسیر نورالثقلین، تحقیق: سیدعلی عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

۲۳. عیاشی، ابی نصر محمد بن مسعود بن عیاش، (بی تا)، کتاب التفسیر، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.

۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.

۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۷۵)، الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۶. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار لدرر أخبار ائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۲۷. ، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۸. مشهدی، میرزامحمد، (۱۴۱۳ق)، کنز الدقائق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۹. مظفر، محمدحسن، (۳ ۱۴۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.

۳۰. مظفر، محمدرضا، (۱۴۲۱ق)، اصول الفقه، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.

۳۲. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۴۰۰ق)، بدایع الکلام فی تفسیر آیات الاحکام، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۳۳. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۵)، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۳۴. موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، (بی تا)، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، به قلم: میرزا علی غروی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام خوئی.

ص: ۱۱۷

۳۵. ، (۱۴۱۸ق)، الهدایهٔ فی الاصول، تألیف: حسن صافی اصفهانی، قم، مؤسسه صاحب الامر.

۳۶. نجفی اصفهانی، محمدتقی، (۱۴۲۰ق)، هدایه المسترشدین فی شرح اصول معالم الدین، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۷. نجفی، محمدحسن، (۱۹۸۱)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۸. واسطی زبیدی، محب الدین سیدمحمدمرتضی حسینی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.

۳۹. وحید بهبهانی، محمدباقر، (۱۴۲۲ق)، مقـدمه منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، تألیف: میرزا محمد بن علی استرآبادی، قم، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث.

ص: ۱۱۸

کشف و تجربهٔ دینی در دیدگاه غزالی

اشاره

اشاره

چکیده

واژگان کلیدی

مقدمه

ماهیت تجربهٔ دینی

غزالی؛ صاحب تجربهٔ دینی

دیدگاه غزالی در باب تجربهٔ دینی

۱. مبانی بحث

الف) هستی:

ب) انسان:

۲. حجاب

۳. اسباب و مقدمات کشف

الف) تفکر:

ب) مراقبه و محاسبه:

ج) ریاضت نفس:

د) عزلت:

ه) وجد و سماع:

۴. کشف

الف) الهام:

ب) وحی:

ج) کشف و رؤیت خداوند:

جمع بندی

منابع

محمدامین خوانساری(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۰

چکیده

«تجربهٔ دینی» اصطلاحی جدید است، اما پیشینهٔ گسترده ای در فرهنگ اسلامی دارد. مباحثی که اندیشمندان اسلامی دربارهٔ حالات کشف، مانند الهام و وحی داشته اند، می تواند بستری برای این موضوع در اندیشهٔ اسلامی باشد. غزالی، از جمله کسانی است که تحولاتِ تجربه گونه ای را از سر گذرانده و مباحث گسترده ای در مباحث تجربهٔ دینی داشته است. در این نوشتار، گزارش و تحلیلی از دیدگاه های غزالی در باب تجربهٔ دینی ارائه شده است؛ هم چنین جایگاه «انسان» به عنوان متعلِّق و «هستی» به عنوان متعلَّق و «حجاب» بین انسان و هستی، روشن شده است و نیز اسباب و مقدماتی که انسان باید برای کشف اخذ کند، برشمرده شده اند. تجارب دینی نزد غزالی، گاهی الهام گونه و گاهی هم وحیِ پیامبرانه است. تجربهٔ رؤیت خداوند در آخرت نیز، مسئله ای مهم است که غزالی، هم با رویکرد کلامی و هم با رویکردی عرفانی، به امکانِ آن پرداخته است.

واژگان کلیدی

تجربهٔ دینی، کشف، وحی، الهام، رؤیت، المنقذ من الضلال، احیاء علوم الدین، غزالی.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده اخلاق و روان شناسی اسلامی) و دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب.

ص: ۱۱۹

مقدمه

هرچنـد «تجربـهٔ دینی» عنوانی نوپدیـد در دوران جدیـد است و انبوهی از مسائـل را در مباحث الهیات، عرفان و فلسـفهٔ دین به همراه داشته است، این مفهوم سابقهٔ دیرین و فراگیر در گسترهٔ تفکری ادیانی دارد. در اسلام، «کشف» و «وحی» از جملهٔ این مفاهیم هستند که در رابطه با خدا و انسان شکل گرفته و در علوم حدیثی، فلسفی و عرفانی گنجانده شده اند.

کوشش این پژوهش بر این بود که به اجمال، ماهیت تجربهٔ دینی را تبیین و تمایز آن را در گسترهٔ فکری اسلام و مسیحیت بیان کند و در ادامه به اندیشـهٔ غزالی دربارهٔ تجربـهٔ دینی با تأکیـد بر دو کتاب المنقـذ من الضـلال و احیاء علوم الـدین بپردازد؛ بـدین منظور، «هستی» و «انسان» مبانی بحث تلقی شده و ماهیت حجاب میان انسان و هستی، تبیین شده است. هم چنین اسباب و مقدمات «کشف» دسته بندی شده اند.

ماهیت تجربهٔ دینی

«تجربـهٔ دینی» را می توان عبارت از «رویدادی نفسانی دانست که تقریباً زمان مند بوده، در معرض صاحب تجربه قرار می گیرد و از آن تا حدی آگاه است.» با قید «تقریباً زمان مند» احساس های دیگری که زمان مند نیسـتند و در طول عمر به دست آمده اند، خارج می شونـد. منظور از قیـد «در معرض صـاحب تجربه قرار می گیرد»، عـدم اختیار و انفعالی بودن شـخص در این تجارب نیست، بلکه سلسـله فعالیت های درونی و نفسانی را که به طور مسـتقیم کسب می شوند را خارج می کند. در این تجارب، شخص باید با قدرتی بیرونی، تجاربی را احساس کند؛ هم چنین باید در این تجربه «صاحب تجربه از آن تا حدی آگاه» باشد، زیرا آگاهی بخشی از همان رویـداد نفسانی است. این آگاهی در همان زمانِ تجربه ایجاد می شود و آنچه بعـدها گفته می شود، در واقع گزارشـی از آن تجربه است (ر.ک: فعالی، ۱۳۸۰: ۳۴۰۳۴۵).

این تجربه زمانی دینی می شود که در محـدودهٔ «دین» صورت بگیرد و متعلق آن، امری دینی باشد؛ متعلق آن، یا موجود یا حضوری فوق طبیعی باشد؛ مثل وجود خداوند یا تجلی خداوند در فعلی. یا موجودی باشد که به نحوی با خداوند مرتبط است؛ مثل شخصیتی مقدس و یا آن، حقیقتی غایی و توصیف ناپذیر باشد؛ مثل نیروانا (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۷).

بایـد توجه داشت که میـان تجربـهٔ عرفانی و تجربـهٔ دینی، تفاوت هایی است. «در پاره ای از تجارب، شـخصِ صاحب تجربه احساس می کنـد خـدای یگانـهٔ مورد اعتقاد بیشتر ادیان و مذاهب را تجربه کرده و آن خدا، غیر او بوده است و در پاره ای دیگر از تجارب، احساس صاحب تجربه این

ص: ۱۲۰

است که یگانگیِ همهٔ چیزها و فقدان هرگونه غیریت و تمایز واقعی را تجربه کرده و حتی میان خود و حق، تغایری ندیده است. تجارب نوع دوم را همگان تجارب عرفانی نام می نهند، اما تجارب نوع اول را بعضی تجارب دینی می نامند» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۱۵۳۱۶). به عبارتی دیگر، تجربهٔ چیز یگانه، یعنی خدا را «تجربهٔ دینی» می نامند و تجربهٔ یگانگی چیزها را «تجربهٔ عرفانی» می خوانند.

نکتهٔ مهم در تفاوت تجربهٔ دینی در حوزهٔ اسلام و مسیحیت این است که در عالم مسیحیت، تجربهٔ دینی مفهومی بسیار عام است و شامل انواع حالت های احساسی، ایده های خاص ذهنی، بصیرت ها و کشف و شهود عرفانی است، اما در جهان اسلام این گونه نیست و مثلاً به حالت های احساسی که در ضمن دعا و نیایش پیدا می شود، تجربهٔ دینی اطلاق نمی گردد (لگنهاوزن، ۱۳۸۳: ۹).

تمایز میان تجربهٔ دینی به معنای اعم و تجربهٔ عرفانی در مباحث اسلامی را می توان در تفاوت میان کشف صوری و کشف معنوی فهمید. کشف صوری، کشفی است که از طریق حواس پنج گانه در عالم مثال صورت می گیرد و کشف معنوی، کشفی مجرد از صورت است (کاکایی، ۱۳۸۳: ۱۱-۴۲). در کشف صوری، انسان با حواسّ باطنی اموراتی را کشف می کند، اما کشف معنوی، ناظر به نوعی ادراک در مکاشفهٔ عارف است که از سنخ ادراکات حسی نیست.

در مباحثی که غزالی در المنقذ من الضلال دارد، کشف، نوری است که خداوند در دل انسان می افکند و بیشتر معارف بشری به مدد آن نور حاصل می گیرد. این کشف، آثار و عوارضی در زیست تجربه کننده نیز دارد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۰). از نظر غزالی، در ماورای عالم عقل، جهان دیگری وجود دارد که در آدمی، دیدهٔ دیگری گشوده می گردد و به امور نهانی آگاه می شود و چیزهایی را درک می کند که عقل از ادراک آن ناتوان است. این خاصیتی است که خداوند به انسان داده است، تا بتواند حقیقت کشف را درک کند (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۶).

غزالی؛ صاحب تجربهٔ دینی

غزالی را می توان در جایگاه کسی که صاحب تجربهٔ دینی است، بررسی کرد.(۱) او در المنقذ به حالات شخصیِ این دوره اش می پردازد. او خوی حقیقت جویی را با سرشت خود آمیخته است،

۱- کتاب «التجربه النورانیه عند الامام الغزالی من الانا المنطقیه الی الانا المتعالیه»، تجربه غزالی در المنقذ را به طور خاص در سه مرحله: ساختار تجربه غزالی در المنقذ، مضمون تجربه غزالی در المنقذ، نتائج فلسفی رویت غزالی مورد بررسی قرار داده است.

ص: ۱۲۱

و این را لطفی از جانب خداونـد می داند. این حرصِ درک حقایق باعث شد که او با تفکر در دین تقلیدی اطرافیان، به حال درونی خویش نگاهی بینـدازد. تا جایی که ناگه، بنـدهای تقلیـد را گشوده و باورهای موروثی را گسسـته می بیند (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۸). این آغـازی می شود تـا غزالی در مسیر شـناخت قرار بگیرد و «مطلوبش را علم به حقایق امور بدانـد» و تمام علومی را که یقین آور نیسـتند در تردید می بیند و به ناچار، به دنبال طلب ماهیت حقیقت علم می رود. تردید غزالی به آن جا می رسد که حتی به حسیات و ضـروریات و در مرحلـهٔ بعـد، به عقلیات نیز اعتمادی نمی کند. او دچار تردیدی همه جانبه در احوالاتش می شود. «این درد برایم کشـنده بود و بـا این حـال، نزدیـک دومـاه دچـارش بودم. در این مـدت به اقتضـای حـال، نه مقال، بر روش سفسـطه بودم» (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۳۸۵۳۹)

در واقـع، خروج غزالی از این وادی حیرت را بایـد نوعی تجربه ای دینی دانست. او این رفع حیرت را «شـفایی از سوی خداونـد» می دانـد؛ حالتی که نه با دلیل و نه با کلمات، بلکه بر اثر نوری الهی بر دل انسان اتفاق می افتد. «این نوری است که کلید تمام دانسـتنی هاست.»(۱) این کشف، کشـفی است دلیل ناپذیر؛ کشـفی است که به واسـطهٔ آن، شـخص از رحمت پردامنهٔ الهی سـرشار می شود؛ کشفی است که در آن اختیاری نیست، بلکه به تعبیر پیامبرانه، «نوری است که خداوند در دل می افکند»(۲) (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۰).

غزالی، حقیقتی را که صوفیه مـدعیِ آننـد، اصیل دانسـته و به تفصـیل از حالاـت صوفیـان سـخن به میان می آورد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۴۲). در واقع ایـن گفته هـا، از روی تجـارب غزالی است که آن هـا را در راه کسب حقیقت دینی طی کرده است. غزالی، حقیقت صوفیه را «آمیخته با علم و عمل»(۳) می داند و «حاصل کارشان را ره سپردن از گردنه های دشوار نفس و برکنار داشتن آن از خوی های ناپسند و صفات زشت» می داند. او در آغاز، علم را آسان تر از عمل می داند؛ از این رو، به تحصیل علوم صوفیان می پردازد و سعی می کنـد با خوانـدن کتب صوفیه، به کنه مقاصـدشان دست یابـد، اما متوجه می شود که برای فهم تصوف باید به تجربه آن را فهم نماید و بین علم و عمل از این جهت، تفاوتِ بسیار می بیند. او صوفیان را «صاحبان احوال و نه اقوال» می نامد که باید احوالات فارغ از علم را از راه سلوک و ذوق آموخت. او دچار نوعی کشمکش درونی می شود، به گونه ای که به تعبیر خودش: «خداوند بر زبانم قفل نهاد و کارم از اختیار به اضطرار

۱- ذلک النور هو مفتاح أکثر المعارف.

۲- هو نور یقذفه اللّه تعالی فی القلب.

۳- علمت أن طریقتهم إنما تتم بعلم و عمل.

ص: ۱۲۲

کشید» (۱) (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۳). این احوالات و تجربیات، غزالی را به مدت ده سال در سفر می کشاند، تا تجربیات عزلت، خلوت و ریاضت را بچشد. او حاصل این ریاضت نشینی و عزلت گزینی را انکشافاتی توصیف ناپذیر(۲) می داند.

غزالی به گزارش اندکی از این تجربیات در حدی که نفعی برساند، بسنده می کند. او در بیان این حالات می گوید: صوفیان، از پیشتازان خلق به سوی خدایند که همهٔ حرکات و سکنات ظاهر و باطنشان، مقتبس از بالاترین نور، یعنی نور نبوت است. کلید تطهیر دل، همان کلید در نماز، یعنی سپردن همهٔ دل به خداست. آخرین شرط هم فنای کلی در خداست. مکاشفات و مشاهدات از اول راه، که فنای در خداست، شروع می شود و تا جایی پیش می رود که در بیداری، فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می کند و صوت و سخن آنان را می شنود و فیض می برد. سپس از مشاهدهٔ صورت و نمونه ها به درجات بالاتر می رسد که سخن گفتن از آن ها دشوار است و بیننده نمی تواند به تعبیر آن ها بپردازد، زیرا دچار خطای آشکار خواهد شد. کار به جایی می رسد که پاره ای آن را «حلول»، گروهی «اتحاد» و دسته ای «وصول» می خوانند. غزالی همهٔ این امور را اشتباه می داند و این را از مقولات توصیف ناپذیر می داند. او معتقد است، کرامت اولیا همانند حقیقتِ نبوت، توصیف ناپذیر است. غزالی با اشاره به حالت رسول خدا(ص) در غار حرا و تعبیر اعراب از این حالت به این که «إن محمداً عشق ربه» می گوید: این حالت را سالک با ذوق، و دیگران از راه تجربه و شنیدن درمی یابند. در این عبارات، تحقیق از راه برهان را «علم»، دریافت مستقیم آن حالت را «ذوق» و باور از طریق تجربه و گمان درست را «ایمان» می نامد (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۴– ۵۵۵).

دیدگاه غزالی در باب تجربهٔ دینی

اشاره

در این پژوهش می کوشیم تا دیدگاه غزالی در باب تجربهٔ دینی را با تأکیدی بر کتاب احیاء علوم الدین، که حاصل سال های تحول و عزلت وی است، بررسی کنیم.

۱. مبانی بحث

اشاره

بحث از کشف و تجربهٔ دینی در گرو مباحث مختلفی، از جمله بحث «حجاب» است. میان هستی و انسان، حجاب وجود دارد. مبانی بحث را در هستی و انسان پی می گیریم. از «هستی»

۱– جاوز الأمر حد الاختیار إلی الاضطرار، إذ أقفل اللّه علی لسانی

۲– انکشف لی فی أثناء هذه الخلوات أمور لا یمکن إحصاؤها و استقصاؤها

ص: ۱۲۳

به عنوان متعلَّق و از «انسان» به عنوان متعلِّق می گوییم و پس از آن به نقش و جایگاه حجاب در بحث می پردازیم.

الف) هستی:

از نظر غزالی، «وجود» حقیقتی است که باید از آن پرده برداشت. در واقع می توان غزالی را از طرف داران وحدت وجود دانست. او معتقد به «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است. آغاز توحید، نفی کثرت و رسیدن به وحدت است، اما در نهایتِ توحید، موحِّد جمع کثرت و وحدت می کند؛ یعنی در عین توجه به کثرت، غرق در وحدت است و در عین وحدت، نظر به کثرت دارد (رفیعی، ۱۳۸۸: ۳۳). هرچه از طبیعت به عالم معنا و ملکوت نزدیک تر شویم، حیثیتِ نوری پدیده ها را شدیدتر و اصیل تر درمی یابیم. جهان، سراسر نور است و نورهای خاکی، برگرفته از نورهای افلاکی اند. بنابراین، هستی پرتوی از جمال خداوند است و همه از اوست؛ بلکه خود اوست و هستیِ همه چیز، نور هستیِ اوست. در این نگرش، هر چیزی دو وجه «کیانی» و «ربانی» دارد. وجه کیانیِ اشیا، نابودشدنی است و آنچه می ماند، وجه ربانی است. پس اگر گفته شود در هستی جز وجه خداوند چیزی نیست، یعنی این که خداوند، وجود گوهری دارد؛ بنابراین هستیِ حقیقی، ویژهٔ خداوند متعال است و هرچه جز اوست، «وجه الله» می شود. هستی هم از نگاهی دو حیثیت دارد: حیث وجودی و حیث ایجادی. حیث وجودیِ هستی که همان هستِ حقیقی و راستین الهی است که غنیّ بالذات و آفریدگار اشیاست و تنها موجود، اوست. حیث ایجادیِ هستی، پدیده هایند که هستِ مجازی، ایجاد شده و سراسر فقر ذاتی اند. پس در این نگرش، هستی یکی است و آن هم خداوند است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۸: ۲۸۳۶).

غزالی عالَم را به سه بخش کلی تقسیم می کند: عالم ملک، جبروت و ملکوت. «عالم ملک» همان عالم خلقت، شهادت و همین خاک و افلاک و ناسوت است. «عالم ملکوت» عالم قدسی است که جایگاه فرشتگان است که افاضهٔ نورها بر انسان از جانب آن هاست. «عالم جبروت» هم میان ملک و ملکوت است؛ آغاز ملک و پایان ملکوت است. عالم جبروت، همانند کشتی میان زمین و آب است؛ کسی که در زمین راه می رود، در عالم ملک است و اگر بتواند سوار کشتی شود، همانند کسی است که در کشتی سوار شده و اگر بتواند بدون احتیاج به کشتی در آب راه رود، در عالم ملکوت است.

رمزگشایی از عالم ملک و ملکوت، در گرو نحوهٔ ارتباط میان عالم محسوس و عالم معقول است. غزالی با پذیرفتن موازنهٔ میان عالم محسوس و معقول و تأثیر شناخت این موازنه بر

ص: ۱۲۴

شناخت ارتباط ملک و ملکوت، به نوعی تشکیک در مراتب هستی اعتراف کرده است. این موازنه می تواند پایه و اساس بسیاری از مسائل باشد و نقش عمده ای در فهم دینی داشته باشد. از جملهٔ این مسائل، بحث «تمثل حقایق» یا مسئله «تأویل» است. تمثل حقایق، مثال یا تمثلی است که به شکل نور یا صورتی زیبا برای انسان ظهور می یابد و حاکی از زیبایی معنوی و جمال حقیقی است. به عبارت دیگر، تمثل به معنای تغییر و انقلاب نیست، بلکه تنها نوعی ظهور و تجلی است که حقیقتی را روشن می کند؛ برای مثال، ظهورات جبرئیل بر پیغمبر(ص) یا تمثل بشر برای حضرت مریم، نوعی تجلی و ظهور از حقیقتی است. تأویل نیز به منزلهٔ «تعبیر» است؛ کسی می تواند تعبیر کند که عالم مثال و مناسبات میان معانی گوناگون را دریافت کند؛ مناسباتی که با وجود اختلاف ظاهری، با یکدیگر مناسبتی دارند که از عالم مثال و تمثل نشئت می گیرد (ر.ک: دینانی، ۱۳۸۳: ۱۴۱۱۷۲). بنابراین، انسان توانایی رسیدن به حقایق و ملکوت را در عالم رؤیا دارد، ولی این حقایق به آشکارا رخ نمی نمایند، بلکه همواره به صورت تمثل است. انسان در مسیر معرفت می تواند به جایی برسد که علم و معرفت بی واسطه را از جانب خداوند دریافت کند. غزالی این معرفت را مخصوص انبیا ندانسته و این شایستگی را برای سایر انسان ها نیز قائل شده است.

بنا بر آنچه گذشت، نگرش غزالی به عالَم، وحدت گراست. این نوع تفسیر معنوی از عالَم، انسان را در موقعیتی هم گون با عالم قرار می دهد، به گونه ای که همیشه همراه با تجربه است. انسان، دیگر جزئی دورافتاده و یا افکنده از عالم نیست تا نتواند عالم را بشناسد، بلکه او جزئی از عالم معنوی است و غایتی برایش متصور است که تمام عالم به دنبال آن غایت حقیقی هستند. انسان با درنوریدن میان عالم محسوس و عالم معقول می تواند از عالم ملک به عالم ملکوت راه یابد و اسرار عالم ملکوت را بگشاید.

ب) انسان:

اندیشه های انسان شناختیِ غزالی، متأثر از نحله های فکری گوناگونی است. او شناخت انسان را در گرو شناخت مسائل نفسانی، و وجود نفس را از بدیهیات می داند. نفس، جوهری ملکوتی است که تقسیم پذیر نیست و قائم به ذات است. نفس، جایگاه معقولات است و حلول ناپذیر، فرامکانی و مکان ناپذیر است. نفس، نابودی ندارد و خطاب شرع به آن است و دائماً در حفظ، شناخت و تفکر است. غزالی به دوگانگیِ نفس و بدن معتقد است که بر این اساس، جسم انسان، تنها بهرهٔ خاکیِ وجود انسان و نفس، بخش افلاکی است. آنچه نابود می شود، جسم است و نفس جاودان است، زیرا جسم از ماده و نفس، جوهری مجرد و ملکوتی دارد. جوهر نفس، مجرد و روحانی است و آبشخور الهی دارد.

ص: ۱۲۵

غزالی در مشکاهٔ الانوار، در تفسیر آیهٔ «نور» به مراتب پنج گانهٔ نفس براساس این آیه می پردازد؛

نفس حساس (مشکات): نفسی که ادراکات حواس پنج گانه را دریافت می کند.

نفس خیالی (زجاجه): نفسی که دریافت های نفس حساس و حسی را انباشته می کند و به هنگام نیاز در اختیار نفس عقلی می گذارد.

نفس عقلی (مصباح): نفسی که ادراک معانی فراحسی و فراخیالی، یعنی معارف ضروری کلی را می کند.

نفس فکری یا نظری (شجره): نفسی که با دریافت امور عقلی و ترکیب آن ها با یکدیگر، معارف تازه پدید می آورد.

نفس قدسی نبوی (زیت): نفسی که ویژهٔ پیامبران و برخی اولیاست. معارف ملکوتی و ربانی که نفس عقلی و فکری از درک آن ها ناتوان است، در این نفس تجلی می کند.

از نظر غزالی، اصالت با نفس است، به گونه ای که گاهی نفس به تنهایی و فارغ از جسم عمل می کند؛ همانند ادراک از راه رؤیای صادقه و یا الهام است؛ البته میان نفس و بدن، پیوند برقرار است. قدرت نفس گاه چنان می شود که نفس نه تنها در تن خویش، بلکه بر اشخاص و اشیا هم می تواند تصرف کند. در این نگرش، مرگ نیز گسستنِ پیوند نفس با تن و بی بهره ماندن نفس از حواس، حرکات و تخیلات است، اما ویژگی های حقیقی انسان را از بین نمی برد. بر این اساس، غزالی برای نفس غایات دنیایی و عقبایی متصور می داند. غایت دنیاییِ مطلوب، در حصول علم و آزادی و در نهایت، رسیدن به توحید محض، فهم، شهود و وحدت وجود است. نفس در فرجامین مرحلهٔ توحید، که همان مرحلهٔ فنای در توحید است، تمام هستی را خیر مطلق و نیکوییِ مطلق می بیند و خود را با این زیبایی، خیر و هماهنگی متحد می یابد و جزئی از آن می شود. غایت عقباییِ مطلوب هم لقاء الله یا دیدار خداوند در سرای جاوید است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۸: ۵۴۶۹).

۲. حجاب

حقیقت بحث از کشف و تجربهٔ دینی، در گرو بحث از حقیقت «حجاب» است، زیرا انسان پس از این که موازنهٔ میان انسان و هستی را شناخت، باید حقیقت حجاب را بشناسد تا بتواند از موانع آن درگذرد و به کشف دست یابد. از نظر غزالی، دل هر شخصی، مستعدّ دریافت حقیقت حق و تجلی اشیای گوناگون است، به شرطی که حجاب ها را از دل بزداید. باید موانع تجلی حقیقت و حجاب های دل را برطرف کرد، تا حجابی میان دل و حقیقت حایل نباشد (غزالی، بی تا، ۸: ۳۳). از نظر غزالی، هنگام حصول علم سه چیز وجود دارد که عبارتند از: دل، حقایق

ص: ۱۲۶

اشیا و حصول و حضور حقایق در دل؛ بنابراین «عالِم» دلی است که حقایق اشیا در آن نقش بسته است؛ «معلوم» نیز همان حقایق اشیاست؛ «علم» هم حصول آن نقش و مثال است.

خالی ماندن قلب از علم، به پنج سبب است که غزالی آن ها را چنین برمی شمارد: ۱. نقصانی که در دل شخص وجود دارد، که مانع ظهور علوم نزد شخص می شود؛ ۲. تیرگیِ معاصی بر دل شخص متراکم شده و مانع پدیدار شدن حق در دل شخص می شود؛ ۳. شخص، مقابل حقیقت مطلوب نباشد؛ یعنی اندیشهٔ شخص در مسائل دیگری غیر از کسب حقیقت است؛ ۴. حجابی که میان شخص و حقیقت حق حایل می شود و سبب می شود، شخص به همان روش تقلیدی خودش بماند و به دنبال ادراک حقیقت نرود؛ ۵. شخص جهت مطلوب را نمی داند و به همین جهت در گمراهی مانده است (غزالی، بی تا، ۸: ۲۳۲۵).

اگر شخص این اسباب را رفع کند، به حقایق امور معرفت پیدا می کند، زیرا هر دلی به فطرتش، صلاحیت معرفت حقایق را دارد. هدف خلقت انسان نیز بر همین اساس است. به سخنی دیگر، امانتِ الهی خداوند به بندگان، معرفت و توحیدی است که خداوند در نهان بشری قرار داده است. بر همین اساس است که جایگاه و معنای بهشت مشخص می شود. به تعبیر غزالی: «فراخیِ ملک بنده در بهشت، به اندازهٔ فراخیِ معرفت اوست.» هر آنچه شخص حجاب ها را بزداید و معرفت حاصل کند و حق تعالی و صفات و افعال الهی برای شخص روشن گردد، معرفت او بیشتر می شود. معنای «تزکیه» چیزی جز اشراق نور معرفت نیست؛ اشراقی که تجلی او در مراتب ایمانی نشان داده می شود. مراتبی که گاهی بی هیچ علمی است؛ نه علم کسبی و نه علم الهامی. این، ایمانی عوامانه است. گاهی هم ایمانی از استدلال کسب است که آن را «ایمان متکلمان» می نامند. بالاترین مرتبهٔ اشراق معرفت، ایمانی عارفانه است که مشاهده ای به نور یقین است (غزالی، بی تا، ۸: ۲۵۲۷).

دل در صورتی که حجاب ها مرتفع شود، تواناییِ این را دارد که حقیقت حق در وی متجلی شود، اما این پنج حجاب میان دل و حقیقتِ دل، مانع می شوند؛ همانند پرده ای می مانند که بین آینهٔ دل و لوح محفوظ واقع می شوند. در این معنا، لوح محفوظ لوحی است که تمام قضای

الهی تا روز قیامت در آن منقّش است. در واقع می توان گفت، قلب و لوح محفوظ همچون آینه هایی هستند که در صورت تجلی حقایق از لوح به قلب، معرفت بخشی حاصل می شود، اما حجاب همچون مانعی میان دو آینه است که گاهی به دست برداشته می شود و گاهی به رایحه ای؛ به گونه ای که رایحهٔ لطف الهی عطا شود و حجاب ها را از چشم دل باز کند و بعضی از

حقایقی که در لوح محفوظ نگاشته شده است، آشکار گردد (غزالی، بی تا، ۸: ۳۲).

ص: ۱۲۷

لازمهٔ آگاهی بر نفس، ارادهٔ شخص بر آخرت است. شرطِ اراده در رفعِ حجاب های میان حقّ و فرد است. باید حجاب میان مرید و مراد رفع شود. غزالی حجاب هایی مانند: مال، جاه، تقلید و معصیت را از جملهٔ این حجاب ها و موانع می داند. رفع هر کدام از این حجاب ها با شروطی ممکن است. مرید باید مال را از ملک خویش، مگر به قدر ضرورت بیرون کند، از مواضع جاه برخیزد و به تواضع روی آورد؛ هم چنین باید حجاب تقلید را بزداید و از تعصبات مذهبی بگذرد. باید با مجاهده به دنبال کشف باشد و از مجادله در تعصب بپرهیزد. معصیت نیز حجابی است که با توبه رفع می شود. مریدی که رفع حجاب کند، در ابتدای مسیر اصلاح قرار گرفته و باید با اموری همانند گرسنگی، بیداری، خاموشی و خلوت گزینی، ریاضت بکشد. گرسنگی، کلید مکاشفه است و در مقابلش قوت، حجابی برای مکاشفه است. بیداری، سبب صفای دل است. خاموشی نیز به واسطهٔ عزلت به دست می آید. در عزلت باید دل از علایق مادی خالی شود (غزالی، بی تا، ۸: ۱۳۵۱۴۵).

۳. اسباب و مقدمات کشف

اشاره

برای رفع حجاب میان انسان و هستی، و رسیدن به مقام کشف، باید مقدمات و اسبابی را طی کرد. اسباب و مقدماتی را که می توان در آثار غزالی برشمرد، چنین هستند:

الف) تفکر

«تفکر» یعنی دو معرفت در دل حاضر شود، تا معرفت سوم حاصل گردد. طریق معرفت هم یا به تقلید است یا به شناخت نفسیِ شخص، که نتیجهٔ آن تفکر است. اسامیِ دیگر همچون: اعتبار، تذکر، نظر، تأمل و تدبر، مرادف های تفکر هستند. فایدهٔ تفکر در تکثیر علم و معرفت است. این معرفت ها گاهی به نور الهی حاصل می گردد که به فطرت در دل حاصل می گردد، همان گونه که انبیا چنین بودند؛ گاهی هم به تعلیم و ممارست است. از نظر غزالی، ثمرهٔ تفکر در «علم، حال و عمل»هاست؛ البته ثمرهٔ خاصهٔ آن، علم است و چنین سیری را طی می کند: «هنگامی که علم در دل حاصل گردد، حالِ دل می گردد؛ و هنگامی که حال دل گردید، اعمال جوارح می گردد؛ پس عمل، تابع حال و حال، تابع علم است و علم، تابع تفکر است. بنابراین، تفکر، مبدأ و مفتاح همهٔ خیرات است» (غزالی، بی تا، ۱۵: ۶۳۶۵).

ب) مراقبه و محاسبه:

غزالی از جمله اموری را که ارباب بصائر آن را ذکر کرده اند، محاسبه، مراقبه و مطالبهٔ نفس دانسته است (غزالی، بی تا، ۱۵: ۵). او شش مرحله را به تفصیل بیان می کند: مشارطه، مراقبه، محاسبه، معاقبه، مجاهده و معاتبه.

ص: ۱۲۸

مشارطه: مشارطتِ نفس بدین معناست که موظفی های نفس گفته شود و بر آنچه با او وفا کرده است، شرط و مطالبه کند.

مراقبه: حالت در مراقبه، به مراعات دل به سوی رقیب و مشغول شدن به آن است. معرفت در مراقبه، ثمرهٔ حالات است. کسانی که معرفت به اموری همانند خداوند و عالم دیگر را دارا باشند، از مقربان الهی می گردند؛ اینان یا از صدیقین و غرق جلال الهی اند و فارغ از دیگران و مردم می شوند؛ یا از پرهیزگارانی اند که در دل هایشان یقین به خداوند در ظاهر و باطن غالب گشته است، اما ملاحظهٔ جلال خداوند، آن ها را مدهوش نگردانیده، بلکه دل هایشان بر اعتدال باقی مانده است.

محاسبه: معنای حساب با شریک آن است که در سرمایه و سود و زیان بنگرد. سرمایهٔ بنده در دین، فرایض؛ سود، نوافل، و زیان، معاصی است.

معاقبه: هرگاه که به نفس حساب کند و از اکتساب معصیت و ارتکاب تقصیر در حقّ خداوند نترسد، نباید نفس را رها کند، زیرا اگر چنین کند، انجام معصیت بر شخص آسان و سببِ هلاکت شخص می شود، بلکه باید نفس را عقوبت کند.

مجاهده: به این گونه است که با نفس خود حساب کند و ببنید چه معصیتی کرده است که باید نفس را معاقبت نماید و اگر کاهلی کرده است، باید آن را ادب کند تا تدارک و جبران فوت شده ها شود.

معاتبه: دشمن ترینِ دشمنان، نفس است که میان دو پهلوی شخص است که تمایل به شرّ دارد و از خیر گریز دارد؛ پس اگر نفس را توبیخ و دائماً ملامت کند، نفس لوّامه می شود، به امید این که نفس مطمئنه شود و در زمرهٔ بندگان راضی و مرضی قرار گیرد. (ر.ک: غزالی، بی تا، ۱۵: ۵-۵۵).

ج) ریاضت نفس:

از نظر غزالی، برای هر نوع بیماری، علاج و دارویی هست. علاج هر چیزی به ضد آن است و علاج دل هم در ریاضت و مجاهدت است. اصل مهم در مجاهده این است که بر آنچه عزم کرده، وفا کند (غزالی، بی تا، ۸: ۱۰۹۱۱۳). او در بیان علامت و شاخصه ای برای امراض دل، به اصل اشیا و موجد و مخترع حقیقی، که خدای متعال است، اشاره می کند؛ اگر او شناخته شود، همه چیز شناخته شده و اگر هم شناخته نشود، همانند این است که چیزی را نشناخته است. علامت شناخت هم محبت است. لازمهٔ معرفت، حب و دوستی است و علامت دوستیِ عارف، به عدم تأثیرپذیریِ دنیا بر اوست (غزالی، بی تا، ۸: ۱۱۳۱۱۴).

ص: ۱۲۹

از نظر غزالی «طریقهٔ مجاهده و ریاضت برای هر انسانی بر اساس احوالاتش، مختلف می شود»؛ بر این اساس، اصل در این است که هر انسانی بر حسب احوالات خویش، باید از چیزی که شادیِ او را فراهم می کند، درگذرد؛ اگر کسی به مال یا مقام یا وعظ یا عزت و یا ولایتی احساسِ شادی می کند، باید این امور را ترک کند. هم چنین هر انسانی باید از مردم عزلت بگیرد و به نفس خود بپردازد؛ باید از دل مراقبت کند و مشغول به فکر و ذکر الهی شود. از نظر او، انسان همیشه در معرض شهوت و وسوسه است؛ لذا انسان باید همیشه در حال مجاهده باشد (غزالی، بی تا، ۸: ۱۲۴).

د) عزلت

از نظر غزالی، عزلت فواید و آفاتی دارد که هرکس بر اساس حالات خویش باید مسیر عزلت یا پیوند با مردم را انتخاب کند، هرچند اعتدال بهترین است (ر.ك: غزالی، بی تا، ۶: ۶۳۸۹). غزالی برای عزلت، آدابی را ذکر می کند که این آداب را باید از نیت تا عمل متلبّس بود. عزلت گیرنده به عزلت خویش باید چند نیت کند؛ از جمله این که شرّ نفس خود را از مردمان بازدارد، از شرّ بدان سلامت طلبد و همت خویش را در عبادت خدای تعالی گمارد. پس از این، شخص باید در خلوت بر علم، عمل، ذکر و فکر هم مواظبت کند تا ثمرهٔ عزلت برایش حاصل شود. در عزلت شخص باید خود را از وسوسه هایی که او را از ذکر دور می کند، اجتناب ورزد و باید در معیشت به اندکی، قناعت ورزد، در رنج ها صبوری بورزد و با پارسایان هم نشینی داشته باشد (ر.ك: غزالی، بی تا، ۶: ۹۱۹۲).

ه) وجد و سماع

سماع و وجد از اصطلاحات صوفیانه است. سماع، آوازی است که حال شنونده را منقلب می کند (سجادی، ۱۳۷۳،۲: ۱۰۱۳) و شخص را به حالت وجد می کشاند. وجد، حالتی است که در آن انسان از اوصاف بشری فارغ می شود و خود را با موجود کامل متعال، یعنی با خداوند متحد می یابد (صلیبا، ۱۳۶۶: ۶۵۸). غزالی با نگرشی فقهی خود، سماع را مباح می داند (ر.ك: غزالی، بی تا، ۶: ۱۴۰۱۴۹). از نظر غزالی سماع در ابتدا، بهره ای غیر از لحن و نغمه ندارد و شخص بر اساس حالات نفسانی، آن را معنا می کند. شخص مبتدی در ابتدای حالات سماع، احوالات نفس خویش را در معاملهٔ با خداوند حمل کند، به گونه ای که گاهی حالت راحتی و گاهی حالت شدت را تجربه نماید. مبتدی که گام در حقیقت سماع می گذارد، باید در ابتدا از لحاظ معرفتی علم به خداوند داشته باشد، وگرنه در سماع او آفاتی پدید می آید که شخص را به کفر می کشاند. سماع حقیقی، شخص را به نوعی جدایی از نفس و حالات خویش می رساند. شخص همچون مدهوشی می گردد که در عین شهود غوطه خورده و

ص: ۱۳۰

به گونه ای است که از همه فانی شده، مگر از یکی که آن «مشهود» است. در این حالت، شخص از شهود هم فانی است، زیرا اگر شخص به شهود و نفس خود که مشاهِد است التفات کند، از مشهود غافل می شود؛ بنابراین شخص به تمامه، مشهود می گردد. غزالی این را مقامی از مقامات علم مکاشفه می داند که باید در همان مقام بررسی شود. خیال کسی که دعوی حلول و اتحاد کرده و «انا الحق» سر داده، از همین روی ناشی شده است (غزالی، بی تا، ۶: ۱۷۶۱۶۹).

البته دربارهٔ سبب «وجد و سماع» باید به این نکته توجه داد که وجد و سماع، از مذهب شیعه نیست(۱) و از این منظر، باطل هستند.

۴. کشف

اشاره

نزد غزالی، معرفت و علم در انسان گاهی به شیوهٔ معمول و از طریق استدلال و آموختن کسب می گردد که این معرفت را «اعتبار و استبصار» می نامند؛ گاهی نیز این معرفت به شیوهٔ معمول نیست، بلکه معرفت در دل به صورت ناگهانی به شخص القا می شود، به گونه ای که نمی فهمد چگونه برایش حاصل شده است. این معرفت را که در قلب یا دل القا می شوند و به کسب و استدلال نمی آیند، «الهام» گویند.

نحوهٔ حصول علم در الهام، مراتب متفاوتی دارد؛ گاهی این علم به گونه ای حاصل می شود که فرد نمی داند چگونه و از کجا حاصل شده است. این حالت را «الهام» و یا «القا یا در دل دمیدن» می گویند و مخصوص اولیا و برگزیدگان است. و گاهی این علم به گونه ای حاصل می شود که فرد از سبب و منبع معرفتی حصول این علم، مطلع است؛ به این صورت که فرشته و کسی که علم را در دل القا نموده است را مشاهده می کند. این حالت را «وحی» می گویند و مخصوص پیامبران است (غزالی، بی تا، ۸: ۳۲).

از نظر غزالی، کشف حجاب ها در حالات گوناگون روی می دهد؛ گاهی در خواب است و شخص در این حالت، به مسائل آینده علم پیدا می کند؛ گاهی در بیداری حجاب ها کنار می رود و علوم غریبه از پس پردهٔ غیب در دل حاصل می شود؛ گاهی هم کشف به صورت لحظه ای و به لطف الهی است؛ و گاهی کشف پیوسته و دائمی است، هرچند این حالت بعید است (غزالی، بی تا، ۸: ۳۲). از نظر او، کشف مختص به ارباب قلوب است؛ به تعبیری دیگر، ارباب قلوب، اسرار

۱- فیض کاشانی در مقدمه المحجه البیضا فی تهذیب الاحیاء «کتاب آداب سماع و وجد» را به کلی حذف میکند و بجای آن «کتاب آداب شیعه و اخلاق امامه» جایگزین می کند. فیض کاشانی در این مقدمه اشاره به نکته دارند که سماع و وجد از مذهب اهل بیت (علیهم السلام) نیست. (رک به: فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۴)

ص: ۱۳۱

ملکوت را کشف می کننـد (غزالی، بی تـا، ۱: ۱۳۹). امـا از آن جـایی که همگـان به مقامات کشف نمی رسـند، غزالی به این نکته آگاهی می دهد که بی بهره ماندن افراد از این علوم، نباید موجب انکار این حقایق شود (غزالی، بی تا، ۱: ۱۳۹۱۴۰).

بنا بر آنچه گـذشت، کشف در نظر غزالی بر دو گونه است؛ گاهی همه می تواننـد بـدان دست یابند که آن را الهام یا القا گویند، و گـاهی مختص پیامبران الهی است که آن را وحی خواننـد. الهام، منشائی درونی و کشـفی معنوی است که صـرفاً به دل شـخص القا شده است؛ بنابراین الهام به شـخص فاعل بسـتگی دارد و از خطا کاملاً مصون نیست، اما وحی کشفی خارجی و شهودی به عنایت و موهبت خداوند است که مشروط به مشاهدهٔ فرشته و دریافت کننده است. وحی کاملاً مصون از خطاست، زیرا دریافت کنندگان آن در تمام مراحل دریافت و فهم، معصومند.

الف) الهام

از نظر غزالی، بایـد از طریق رفع رذایـل و زدودن علقـهٔ دنیا، به نور معرفت دست یافت. هنگامی که این حاصل شود، خداونـد متولّیِ دل بنده اش می شود و او را سـرشار از نور علم می کند. انسان باید همت و اراده اش را جزم کند تا با طلبی حقیقی به دنبال رحمت گسـتردهٔ الهی باشـد. در واقع، جوهرهٔ نبوت انبیـا و اولیـا نیز در انکشـاف این امور است. آنـان کسـانی انـد که انکشـاف امور بر دل هایشان حاصل شد و این کشفی حاصل از آموختن نبود؛ کشفی حاصل از ترک و بیزاری از دنیا و علاقه های بشری بود (غزالی، بی تا، ۸: ۳۳).

اولین شـرط در این طریق، قطعِ علایق دنیاست؛ او بایـد دل و انـدیشه را از دنیا برگردانَد و در کنجی به اعمال و فرایض دینی خلوت گزینـد. در این حالت او بایـد فقط ذکر حق تعالی بگویـد؛ یعنی آن قـدر به زبان و با حضور دل، ذکر «الله الله» بگوید تا به حالتی برسد که نیازی به جنبانیدن زبان نباشد و این کلمه بر سر زبان روان باشد. به گونه ای می شود که شخص به حالت اختیار و به طور مـداوم، ایـن حـال را دارد و در انتظـار رحمـت و نعمـت الهی اسـت. از نظر غزالی، تفـاوت افراد در ایـن مسیر، بـه تفـاوت خلقت و اخلاقیات بی شـمار آدمیان است. راه این مسـیر به قدری سـخت و ناهموار است که بعضـی آن را بعید شـمرده اند (غزالی، بی تا، ۸: ۳۳۳۵).

غزالی با بیان شواهدی از شرع (غزالی، بی تا، ۸: ۴۱۴۳) و نیز بیان مشاهدات، تجربیات و ادله ای که آن ها را دلیل قاطع انکار ناپذیر می نامد، مؤیداتی بر برتری علوم الهامی بر علوم تعلیمی می نماید. این دلایل قاطع، تشـکیل یافته از دو امر یقینی و محسوسند که در زنـدگی بشـری وجود دارند. در واقع غزالی سـعی می کند با احوالات رؤیا و هم چنین اخبار غیبی، که فرسـتادهٔ خداوند بیان فرموده است، این مسئله را اثبات کند.

«رؤیای صادقه» از عجایب شگرفی است که با آن امور غیبی کشف می شود؛ به این دلیل که

ص: ۱۳۲

خواب را همگـان تجربه کرده و به وسیلهٔ آن به اموری غیبی پی برده انـد. پس اثبـات کشف غیبی در بیداری، امری محـال نیست. خواب و بیـداری، مشترکـات بسیاری دارنـد، و تفـاوت خواب و بیـداری، تنهـا در حواس است؛ در خواب، حواس بـازمی ایستند و اشتغالی به محسوسات نیست.

«اخبـار فرستادهٔ خداونـد از غیب و امور آینـده»، دلیـل دیگری بر اثبـات این مطلب است. غزالی با استناد به اخبار، به امری تمسک جست که در دست رس همگـان بوده و قرآن نیز مشتمل بر این اخبـار است. غزالی با اثبات این اخبار غیبی در حقّ نبی، می خواهد مطلبی را در حقّ غیر نـبی نیز ثـابت کنـد، زیرا اگر این امور برای نـبی جـایز باشـد، برای غیرنبی هم جـایز است. نبی در این تعریف غزالی، شخصـی است که کشف حقایق امور می کند و مشغول به اصلاح خلق است. اثبات این کشف حقایق در وجود شخصی غیر از نبی که مشغول به اصلاح خلق نیست، محال نیست؛ بنابراین می توان این امور را در وجود شخصی که «مکاشف بالحقائق» است، ولی «لایشتغل به اصلاح الخلق» است، ثابت دانست. این شخص نبی نیست، بلکه او «ولیّ» است.

ب) وحی

می توان ناب ترین سخن دربارهٔ حقیقت نبوی را از غزالی در کتاب المنقذ من الضلال به دست آورد. او پس از آن که به تفصیل از تجربیـات خـویش و طریق حقیقت یـاب تصوف می گویـد، به دلیـل نیـاز شدیـد مردم، به بحث از «حقیقت نبوت» می پردازد. او در ابتـدای بحث از عـالم و آدم سـخن به میان می آورد. گوهر انسان را در اصل فطرت خالی و ساده می دانـد که از عوالم الهی چیزی نمی داند. این عوالم به انداز ه ای کثیرند که جز خدای متعال کسـی نمی تواند آن ها را بشـمارد. در واقع، خداوند بشـر را به وسیلهٔ ادراک از جهـان مخلوقـات آگـاه سـاخته و هر ادراکی کـه در او بـه ودیعـه نهـاده شـده، برای ایـن است که انسان بـا آن، از دنیـای موجودات آگـاه گردد. انسان پس از این که داری حس لامسه، شـنوایی، بینایی و چشایی شـد و توانست احساس و ادراک کنـد، از جهان محسوسات درمی گـذرد و امور عقلی را درک می کند. برتر از مرحلهٔ عقل، مرحله ای است که چشـمی دیگر از بصـیرت در انسان باز می شود که می تواند با آن، غیب، امور آینده و اموری را که خرد از فهم آن باز می ماند، ادراک کند.

از نگـاه غزالی، هرکسـی حقیقتِ نبوت را انکار کنـد، از روی جهل به حقیقتِ آن و به دلیل عـدم کمال و رشـد اوست. غزالی نشانه هایی محسوس و همگانی را ذکر می کنـد که خداوند از باب لطف و آسانی بر بندگان قرار داده است. نمونه هایی از حقیقت نبوت که در همگـان وجود دارنـد، رؤیـاست که بر اسـاس آن، انسـان در خواب مسـائلی را که جزو غیب هسـتند، به صورت صـریح یا به صورت مثالی که بعداً آن را تعبیر خواهد کرد، ادراک می کند. او این گونه نبوت را اثبات می کند: همان گونه که عقل، مرحله ای از کمال و رشد آدمی است که فرای درک محسوسات را پی

ص: ۱۳۳

می برد، نبوت نیز مرحله ای از کمال است که فرای درک معقولات، به مسائل غیب آگاهی دارد. دلیل ممکن بودن نبوت و دلیل وجود نبوت، وجود معارفی در جهان است که هرگز با عقل، قابل دست یابی نبوده اند؛ بعضی امورند که با الهام و یا توفیق خداوند، قابل درک نیستند و راهی به تجربه ندارند.

غزالی غیر از مرحلهٔ کمال نبوت، سایر حقایق نبوت را با ذوق و سلوک در تصوف، قابل دست یابی می داند. او به تجربهٔ خودش اشاره می کند که مرحله و خاصیتی از نبوت را از طریق خواب آزموده و چه بسا اگر حالت خواب وجود نداشت، باورش نمی کرد. همین، آغاز این کلام می شود که: «هرگاه خاصیتی در وجود نبی باشد، اما نمونه برای درک آن نداشته و نتوانیم آن را بفهمیم، چگونه تصدیقش کنیم؟!» (غزالی ۱۴۱۶ق: ۵۵۷) زیرا تصدیق پس از مرحلهٔ فهم است. غزالی در پاسخ به این بحث، به روش تصوف می پردازد که با آن، گونه ای از ذوق حاصل از تجربه و تصدیق از راهی غیر از قیاس به دست می آید. این خاصیت، ایمان به اصل نبوت را نیز محکم می گرداند؛ یعنی تجربه، به ایمان یقینی کمک می کند. در این روش، تصدیق از طریق آزمون احوال، کیفیات، مشاهدات و شنیدن نیست، بلکه از طریق تجربه است. یعنی شخص از طریق تجربهٔ مسائل، به دانشی دست می یابد که تردیدی در آن راه ندارد. غزالی، ایمان را از طریق چنین تجربه ای، یقین آور و ناب می داند، نه ایمان از طریق معجزاتی چون شق القمر و اژدها شدن عصا و اموری این چنین (غزالی، ۱۴۱۶ق: ۵۵۶۵۵۸).

انبیای الهی نمونهٔ بارزی هستند که پیچیدگی ها و حقایق، بدون تعلم و احتیاج به آموزش برایشان روشن می شود. به این درجهٔ کامل از فهم و بهره مندی، «الهام» می گویند. غزالی برای توضیح این حالت، توصیفی پیامبرانه می آورد: «روح القدس در دل من القا کرد که هر که را خواهی دوست دار، عاقبت از وی مفارقت خواهد بود؛ و چنان که خواهی، زیست کن، در نهایت مرگ است؛ و هرچه خواهی بکن که آن را جزایی خواهد بود.» (۱) (غزالی، بی تا: ۱: ۱۵۱). این توصیف، توصیفی مفهومی و محتوایی از شخصی است که این تجربه برایش اتفاق افتاده است.

گوناگونی و درجات وحی بسیار است که غزالی پرداختن به این بحث را لایق علم معامله نمی داند، بلکه از علم مکاشفه می داند. او بر قدسی بودن این مباحث تأکید دارد. مبنای غزالی چنین است که علم به چیزی، متفاوت با حضور معلوم است، زیرا علم، چیزی است و وجود

۱- «إنّ روح القدس نفث فی روعی: أحبب من أحببت فإنّك مفارقه، و عش ما شئت فانّک میّت، و اعمل ما شئت فانّك مجزی به».

ص: ۱۳۴

معلوم چیزی دیگر. غزالی شناخت وحی را در گرو علوم مکاشفه ای می داند که شخص باید وجود معلومی را کشف کند و با صرف این که علمی همچون علم معامله به امور داشته باشد، در این مسئله روشن بخشی ندارد (غزالی، بی تا: ۱: ۱۵۱).

او معتقد است، سخن پیامبرانه سخنی گزافه و از روی اتفاق و هوا نیست، بلکه جز از حقیقت حق و وحی برنخاسته است.(۱) از همین روی، غزالی به بیان خواص نبوت می پردازد که این تمایزات در غیر پیامبر یافت نمی شود (ر.ک: غزالی، بی تا، ۱۳: ۷۰). خواص نبوت عبارتند از:

الف: پیامبر، حقایق کارهایی را که به خدا، صفات الهی، فرشتگان و سرای آخرت متعلق است، می داند، به گونه ای که غیر از او چنین علمی ندارند. پیامبر به یقین، تحقیق و کشف، بسیاری از معلومات را می داند.

ب: در نفس پیامبری، صفتی است که می تواند خارق عادت را انجام دهد؛ همان گونه که انسان های دیگر قدرت بر حرکات عادی دارند. این قدرت و مقدور، هردو از سوی خداوند است.

ج: پیامبر، صاحب صفتی است که می تواند فرشتگان را مشاهده کند؛ همانند انسان بینایی که از نابینا متمایز است و دیدنی ها را می بیند.

د: پیامبر دارای صفتی است که آنچه در غیب است، در بیداری یا خواب می یابد، زیرا او به لوح محفوظ، دست رسی دارد و غیب ها را می بیند.

غزالی در کیمیای سعادت نیز به «حقیقت نبوت و ولایت» می پردازد و حاصل حقیقت پیامبری را در سه ویژگی می داند که عبارتند از:

۱. برخلاف دیگر انسان ها که تنها در خواب کشف می کنند، پیامبر در بیداری کشف می کند.

۲. برخلاف مردم که تنها در نفسشان قدرت تصرف دارند، قدرت نفسانیِ پیامبران به گونه ای است که سبب اثرگذاری بر اجسام دیگر و خارج از بدن به گونهٔ صلاح گونه می شود.

۳. برخلاف مردم که از راه تعلیم علمی را حاصل می کنند، پیامبر بی تعلم و از باطن خویش، علم حاصل می کند.

هرکس که این سه خاصیت را داشته باشد، از پیامبران یا اولیای بزرگ است. اختلاف درجات، ناشی از اختلاف شدت و ضعف این کمال است؛ از همین رو، پیامبر اسلام در کمال است، زیرا او از هر سه خاصیت، به غایت کمال بهره مند است. غزالی هم چنین ذکر می کند که احوالات و کمالات رسول را، کسی غیر از رسول و یا آن که در جه ای فوق وی است، نمی شناسد.

۱- «فإنه لا ینطق عن الهوی إن هو إلا وحی یوحی».

ص: ۱۳۵

این، مطلب عجیبی نیست، بلکه حالی است که توصیف پذیر نیست و هنگامی فهم می شود که شخص هم آن را چشیده باشد. فهم انسان های عادی از حالات پیامبرانه، همچون کورِ مادرزادی است که بخواهد لذت رنگ ها و ذوق دیدار را فهم کند (غزالی، ۱۳۹۰: ۳۹۴۰).

ج) کشف و رؤیت خداوند

غزالی، مسئله «رؤیت» را در آثارش، به دو لحاظ کلامی و عرفانی مورد بحث قرار داده است. بحث کلامیِ غزالی دربارهٔ رؤیت عمدتاً در الاقتصاد فی الاعتقاد مطرح شده و نگرش عرفانیِ او، عمدتاً در احیاء علوم الدّین است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۹۹). غزالی در احیاء بین خیال و رؤیت تمایز می گذارد. «خیال» ادراک اولیه است و «رؤیت» کمال ادراک خیال است. رؤیت «غایت کشف» است. برای حصول رؤیت کامل نیز احتیاج به رفع موانع و حجاب هاست. رفع نهاییِ حجاب ها با مرگ امکان پذیر می شود. از نظر غزالی رؤیت خداوند، حق است، به شرطی که از رؤیت، مفهوم استکمال خیال در متخیلی متصور و به زمان و مکان مخصوصی فهمیده نشود، زیرا خداوند از آن برتر است؛ بلکه مفهوم رؤیت، همانند معنای معرفت خداوند در دنیاست که به صورت معرفت حقیقی تام، در خیال، تصور، شکل و صور نمی گنجد. معرفت در آخرت نیز همانند معرفت حاصل شده در دنیاست، به گونه ای کامل تر که به کمال کشف و وضوح رسیده و مشاهده می گردد. بر این اساس، بین مشاهدهٔ در آخرت و معلوم دنیا اختلافی نیست، مگر از جهت زیادت کشف و وضوح (ر.ك: غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۲). البته غزالی در این باره که محل رؤیت به چشم است یا دل، پاسخی صریح نمی دهد و این پرسش را پرسشی کم اهمیت می داند. او معتقد است، قدرت ازلی خداوند، وسیع است و جایز نیست یکی از دو طرف را در حقّ او معین کنیم، اما در نهایت می گوید: آنچه از ظاهر روایات به نظر می رسد این است که رؤیت، به چشم است (غزالی، بی تا، ۱۴: ۷۶).

بحث کلامی غزالی دربارهٔ رؤیت، عمدتاً در الاقتصاد فی الاعتقاد مطرح شده است. هدف اصلی او در این کتاب، ردّ عقیدهٔ معتزله است و به دنبال اثبات جواز رؤیت خدا در آخرت است و بدین منظور، دلیل عقلی و نقلی می آورد. کوشش غزالی این است که بین مشبهه و مجسمه که رؤیت خداوند را در جهت می پنداشتند و معتزله که رؤیت را به دلیل جسمانیت و در جهت بودن نفی می کردند، قرار گیرد (غزالی، ۱۹۹۳: ۹۱۱۰۲).

در جمع بندی دیدگاه غزالی در باب رؤیت چنین به نظر می رسد، او نتوانسته از مبانی اشعری خویش فاصله بگیرد و جواز رؤیت را نادیده بگیرد؛ از همین روی، او را باید از جمله اشعریانی دانست که قائل به امکان رؤیت خداوندند. گفتنی است، مسئله رؤیت خداوند از نظر

ص: ۱۳۶

شیعه، به ادلهٔ عقلی و نقلیِ مختلف جایز نیست و امکان رؤیت به لحاظ عقلی، لوازم باطل بسیاری دارد (ر.ک: حکمت، ۱۳۸۶). آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ «انعام» را شاید بتوان صریح ترین آیه ای دانست که بر اساس آن، خداوند متعال امکان رؤیت خویش را نفی می کند: «لاتُدرِکهُ الاَبصَار وَ هُوَ یُدرِکُ الاَبصَار وَ هُوَ الّطِیفَ الخَبِیر».

جمع بندی

نگرش غزالی به هستی، نگرشی کاملاً توحیدی است. او هستی را پرتوی از جمال خداوند می داند که انسان برای کشف باید به مراتب عالیِ آن، که همان مرتبهٔ ملکوت است، دست پیدا کند. انسان در مسیر معرفت می تواند به جایی برسد که علم و معرفت بی واسطه را از جانب خداوند دریافت کند. در این مرتبه، انسان در موقعیتی هم گون با عالم قرار می گیرد، به گونه ای که همیشه همراه با تجربه است. انسان دیگر جزئی دورافتاده و یا افکنده از عالم نیست تا نتواند عالم را بشناسد، بلکه او جزئی از عالم است. انسان با درنوردیدن میان عالم محسوس و عالم معقول می تواند از عالم ملک به عالم ملکوت راه یابد و اسرار عالم ملکوت را بگشاید.

غزالی هرچند میان جسم و نفس پیوندی برقرار می داند، به دوگانگی جسم و نفس قائل است و اصالت را به نفس انسان می داند. انسان برای کشف و کسب تجارب دینی باید اسباب و مقدماتی را بگذراند که پس از گذراندن آن مقدمات می تواند حجاب میان انسان و هستی را بردارد و به مراتبی از کشف و تجارب دینی برسد. انسان با مرتبهٔ نفس قدسیِ خویش می تواند به کشف و تجارب دینی دست یابد. معرفت حاصل از کشف، به قلب انسان القا می شود و با معرفت حاصل از استدلال، متمایز است. این کشف گاهی الهام گونه است و گاهی وحی گونه. کشفی که از طریق الهام حاصل شود، مخصوص اولیا و ارباب قلوب است و کشفی که از طریق وحی باشد، مخصوص پیامبران است. الهام، معرفتی «من حیث لایعلم» است که بر دل شخص القا می شود. وحی از عالی ترین درجات کشف است که بر اساس آن، معرفت در بیداری و بر طریق کشف معانی و از طریق فرشته بر قلب انسان القا می شود.

غزالی در سراسر احیاء بر انفکاک مباحث علوم معامله از علوم مکاشفه تأکید دارد؛ از همین رو، مباحث علوم مکاشفه را مباحثی توصیف ناپذیر و مختص اهل مکاشفه می داند؛ بر این اساس، تجربیات دینی، توصیف ناپذیرند. خروج غزالی از حیرت به مدد الهی، می تواند الگویی عملی و مطالعاتی برای تجربهٔ دینی باشد. هم چنین غزالی در تجربیاتش در المنقذ نشان داد که چگونه تجربهٔ دینی در خدمت ایمان قرار می گیرد.

ص: ۱۳۷

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، منطق و معرفت نزد غزالی، تهران، امیرکبیر.

۲. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.

۳. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۷۵)، رؤیت ماه در آسمان، بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۴. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد دلیل عقلی اشاعره در اثبات رؤیت خدا»، حکمت و فلسفه، ش۱۲، صص ۶۵-۷۶.

۵. رفیعی، بهروز، (۱۳۸۸)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، جلد سوم: امام محمد غزالی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها.

۶. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.

۷. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، تهران، حکمت.

۸. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۶ق)، المنقذ من الضّلال (۵۳۷ ۵۶۵) در: مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.

۹. ، (بی تا)، إحیاء علوم الدین بیروت، دارالکتاب العربی.

۱۰. ، (۱۳۹۰)، کیمیای سعادت، تهران، حکمت.

۱۱. ، (۱۹۹۳)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، مکتبهٔ الهلال.

۱۲. فعالی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۷ق)، المحجه البیضاء فی تهذیب الإحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.

۱۴. کاکایی، قاسم، (۱۳۸۳)، «تجربه دینی، تجربه عرفانی و ملاک های باز شناسی آن از دیدگاه ابن عربی»، انجمن معارف اسلامی، ش۱، صص ۱۱-۴۲.

۱۵. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۸۳)، «تجربه دینی اسلامی»، روش شناسی علوم انسانی، ش ۳۸، صص ۸-۳۹.

۱۶. محمودبدر، عادل، (۲۰۰۶)، التجربهٔ النورانیهٔ عند الامام الغزالی، لاذقیه، دارالحوار.

۱۷. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۰)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.

ص: ۱۳۸

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

الحیاه الأولی للانسان من منظار متکلمی بغداد

امداد توران(۱)

فی الوقت الذی آمن فیه محدثو و متکلمو الکوفه و قم بالحیاه الأولی لأهل البیت(ع) و عموم البشر، اتخذ متکلمو بغداد و منهم الشیخ المفید و السید المرتضی و الشیخ الطوسی موقفاً معارضاً. یسعی المقال الحاضر أن یستعرض العوامل النظریه لعدولهم عن هذا الرأی. و یمکننا الوقوف علی العوامل المذکوره من خلال تصریح أو تلویح بعض هؤلاء المتکلمین بها. المقال الحاضر یثبت أن اتخاذ وجهه نظر تأویلیه للروایات، و القول بعدم حجیه خبر الواحد، و کون الروح عارضه و لیست قائمه بالنفس، و بطلان الغلو، و بطلان التناسخ الذی هو لازم القول بالحیاه الأولی، و عدم تذکرنا لما جری فی الحیاه الأولی، هی من الأدله و المبانی التی دعت البغدادیین لإنکار الحیاه الأولی.

الألفاظ المحوریه

الحیاه الأولی، الذر، الأرواح، الأشباح، المدرسه البغدادیه.

۱- باحث فی معهد القرآن و الحدیث (مرکز أبحاث کلام اهل بیت(ع)).

ص: ۱۳۹

دلاله الإراده و المشیئه فی ظل کلمات الإمام الرضا

حسین علی الترکمانی(۱)

اسماعیل الشعبانی کامران(۲)

إن أقوال و أفعال المعصومین(ع) تضم فی طیاتها أعمق المعارف فی عالم الوجود. البحث الحاضر یحاول أن یدرس أحد المسائل الکلامیه الهامه و هی «الإراده» و «المشیئه» الإلهیه، علی ضوء کلمات الإمام الرضا، حیث یلحظ الانسجام الهیکلی فی الروایات الواصله عنه. فتحدث الامام الرضا عن حدوث الاراده، و کونها من الأفعال الإلهیه مستعیناً بالمبادئ البدیهیه فی الاستدلال العقلی. کما اثبت أن إرادته سبحانه و تعالی لیست عین ذاته و لیست مساویه لعلمه. ففی أثناء أبحاث معرفه الله تعرض لبیان أدله رصینه تسد الطریق أمام کل مغالطه و انحراف فی المسائل الکلامیه الدینیه. و من خلال بیانه السیره النورانیه لاهل البیت(ع) قد سنّی طریق القرب الإلهی أمام العباد.

الألفاظ المحوریه

الدلاله، الروایه، صفات الله، الاراده و المشیئه الالهیه، الإمام الرضا.

۱- عضو لجنه التدریس فی جامعه ابو علی سینا.

۲- طالب ماجستیر فی علوم القرآن و الحدیث جامعه ابو علی سینا.

ص: ۱۴۰

دراسه البیان العقلی لبرهان النظم من منظار آیه الله المطهری

قدره اله القربانی(۱)

للشـهید مطهری رأی دقیق بشأن «برهان النظم»، حیث یؤکد علی أنه لو لوحظت العله الفاعلیه لوحدها فلا یمکن إدراک النظم الحاکم علی العالم، و حتی العلّیه الجاریه فیه، و الاطلاع علی وجود الله؛ و ذلک أن النظم بمعناه الحقیقی ناشـئ من العله الغائیه و العله الفاعلیه معاً، و بمجرد تحقق العله الفاعلیه لا یتحقق النظم بشـکل کامل. و قـد ذکر مسائل هامه فی هـذا المجال و یحاول تقریر المسأله بشـکل مقبول، کی یمکنه طرحهـا بصوره برهانیه علمیه و عقلیه. و ذکر آیه الله الجوادی الآملی أموراً لإکمال برهان النظم. تعرضـنا فی المقال الحاضـر لأبعـاد نظریه الشـهید المطهری فی البیـان العقلائی لبرهان النظم أولاً، ثم ذکرنا نماذج من نظریات آیه الله الجوادی الآملی، و نحاول من خلال ذلک أن نجیب علی بعض الانتقادات المذکوره علی هذا البرهان.

الألفاظ المحوریه

العلیه، العله الفاعلیه، العله الغائیه، الهدایه، النظم، الصدفه.

۱- دکتور فی الفلسفه، جامعه الخوارزمی.

ص: ۱۴۱

تصنيف التعامل العقيدى للشيعه الاماميه مع الأئمه المعصومين(ع)

حامد المنتظرى مقدم(۱)

السيد آيه الله الأحمدى(۲)

معرفه و تقييم تصرفات الشيعه و تعاملهم مع الأئمه(ع) نهج هام لمعرفه عقائدهم و سيره الأئمه بشكل دقيق. هذا الأمر الهام بحاجه للدراسه فى المجالات المختلفه؛ العقائديه، و الثقافيه، و الاجتماعيه، و... . المقال الحاضر يدرس عقائد الشيعه و العلاقات العقائديه للشيعه مع أئمتهم الاثنى عشر فى عصر الحضور. مضافاً للتعريف بأنواع مختلفه للعلاقات العقيديه للشيعه مع أئمتهم(ع). كما تمت الإجابه على السؤال التالى: كيف ينتفع الشيعه من المقام المعنوى الرفيع للأئمه، و هل كانت علاقتهم بالائمه متناسبه مع مقامهم الإلهى الرفيع؟ إن سعى الشيعه فى عصر الحضور للتعرف على أئمتهم و الدفاع عن كيان الإمامه و القاده المعصومين، و التمسك بمقامهم المعنوى هى أهم محاور العلاقه فى النطاق العقيدى، و يتضح الدور التكاملى لمعرفه الشيعه بالأئمه من خلال اختلاف سلوكهم معهم.

الألفاظ المحوريه

الأئمه، معرفه الإمام، التمسك المعنوى، السلوك العقيدى، الشيعه.

۱- عضو لجنه التدريس فى مؤسسه الامام الخمينى(ره) التعلميه البحثيه.

۲- ماجستير فى تاريخ الشيعه.

ص: ۱۴۲

المفضل بن عمر و تیار التفویض

حسن الحیدری(۱)

المفضل بن عمر من الشخصیات الشیعیه الکبیره فی القرن الهجری الثانی، حیث رویت عنه الکثیر من الروایات فی المصادر الحدیثیه. و قد نسبه البعض الی التفویض، بل عدوه من مؤسسی هذا التیار. فدراسه هذه الشخصیه و صحه و سقم ما نسب الیها من التفویض یوضح لنا جانباً من تاریخ مدرسه الکوفه الکلامیه، مضافاً الی أنه یفتح لنا نافذه لمعرفه التیار المتهم بالغلو فی أجواء الکوفه. إن تحلیل المعلومات التاریخیه الواصله بشأن المفضل و کذلک کیفیه نشوء هذا التیار یدل علی أنه لایمکننا نسبته الی هذا التیار، أو عده من مؤسسیه. و بعباره أدق فإن المعلومات المتوفره بشأن المفضل لاتثبت أی نوع من الفکر التفویضی الیه.

الألفاظ المحوریه

المدرسه الکلامیه فی الکوفه، التیار المتهم بالغلو، المفوّضه، اصحاب الإمام الصادق، المفضل بن عمر.

۱- ماجستیر فی معرفه الشیعه (فرع الکلام).

ص: ۱۴۳

حقّ التشریع للامام عند مفترق الطرق بین النفی و الاثبات

مرتضی علیزاده النجار(۱)

نفی بعض علماء الإمامیه حق التشریع عن الإمام اعتماداً علی بعض الأدله العقلیه و النقلیه، و رأی أن دور الإمام هو دور المبلّغ للشریعه، فمن الأدله المـذکوره الآیات الأولی من سوره النجم، و الآیات و الروایات الداله علی بیان جمیع الأحکام فی کتاب الله، و الأدله الداله علی کمال الـدین فی عصـر النبی(ص)، الأحادیث الـداله علی إملاء النبی(ص) الأحکام علی أمیر المؤمنین، و الأحادیث الداله علی أن الأـئمه(ع) لایتکلمون بشـیء من عنـد أنفسـهم، وسائر الأدله التی لا تبقی مجالاً لتشـریع الإمام. المقال الحاضـر یتعرض لأهم الأدله النافیه لهذا المقام عن الإمام من منظار بعض اهل الفن، و أخیراً أثبتنا عدم تمامیتها.

الألفاظ المحوریه

التشریع، حق التشریع، الأحکام، الإمام.

۱- طالب فی المستوی۳ فی المرکز الخاص بمؤسسه الامامه و طالب دکتوراه فی المذاهب الکلامیه فی جامعه الادیان و المذاهب.

ص: ۱۴۴

الکشف و التجربه الدینیه من منظار الغزالی

محمد امین الخوانساری(۱)

«التجربه الـدینیه» اصـطلاح جدیـد، إلا أن له جذوراً واسـعه فی الثقافه الاسـلامیه، فالأبحاث التی طرحها علماء المسـلمین فی خصوص حالاـت الکشف؛ نظیر: الإلهـام و الوحی بإمکانها أن تکون أرضـیه لهـذا الموضوع فی الفکر الإسـلامی. الغزالی من جمله الـذین مروا بتجـارب واسـعه و تعرض لأبحاث واسـعه فی مجال التجربه الـدینیه. المقال الحاضـر یسـتعرض تقریراً و تحلیلاً لآراء الغزالی فی مجال التجربه الـدینیه، کمـا یوضـح منزله «الإنسـان» باعتبـاره المتعلِّق، و «الوجود» باعتبـاره المتعلَّق، و «الحجـاب» بین الانسان و الوجود. کما یذکر الأسباب و المقدمات التی ینبغی للانسان رعایتها لکشف الحجب.

إن التجارب الـدینیه للغزالی هی من نوع الإلهام تاره و من الوحی النبوی أخری. کما أن تجربه رؤیه الله فی الآخره مسأله مهمه تعرض لها الغزالی من زاویه کلامیه تاره، و من زاویه عرفانیه أخری، و قال بإمکانها.

الألفاظ المحوریه

التجربه الدینیه، الکشف، الوحی، الإلهام، الرؤیه، الغزالی.

۱- باحث فی معهد القرآن و الحدیث و طالب دکتوراه الابحاث الدینیه، جامعه الادیان و المذاهب.

ص: ۱۴۵

چکیده انگلیسی مقالات

p:۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۲, No.۶, Autumn ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p:۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ - ۳۷۱۶۵

....

نام خانوادگی: .... نام: ....

تحصیلات: .... شغل: .... سن: ....

استان: .... شهرستان: .... شهر: ....

نشانی: ....

پلاک: .... کدپستی: ....

تلفن: .... کد شهر: .... تلفن همراه: ....

لطفاً تعداد .... نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره .... دوره .... تا شماره .... دوره .... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

p:۳

Abstracts

The Human Previous Life from the Viewpoint

of Baghdadi Theologians

Emdad Toran

While the Kufan and Qomi Muiaddiths and Muiaddith-Mutakallims accepted the idea of previous life for Ahl ul-Bayt (p.b.u.t) and all humans, the Baghdadi theologians including Sheikh Mufid, Sayyed MurtaÃa and Sheikh Ùusi, have taken a negative position in this subject. The current essay attempts to tackles the theoretical causes of this giving up. One can acquire these causes from what these theologians themselves explicitly or implicitly expressed. This essay shows that taking an allegorical interpreting approach to narrations, belief in non-authenticity of Khabare Waied (individual narration), considering human soul as accident and not being based on itself, falsification of belief extremism, falsification of reincarnation which is demanded by the belief in previous life, and non-remembering the events of the previous life are amongst the bases and reasons lead the .Baghdadis to reject the previous life

.Keywords: previous life, iota, spirits, phantoms, the School of Baghdad

p:۴

The Concept of the Divine Will and Providence

in Imam ReÃa (p.b.u.h.) Speeches

HusaynAli Turkamani

Ismaeil Sha’bani Kamran

The speech and acts of the Infallibles (p.b.u.t.) contains the deepest knowledge of the universe. The current research attempts to assess one of the important Islamic Kal³mi issues, that is, the concept of the divine will and providence in Imam Reza’s (p.b.u.h.) speeches and the structural correlation visible in the narrations narrated of him. Using the self-evident principles in rational reasoning, Imam Reza (p.b.u.h.) talked about the creation of will and considered it as God’s act. He also proved that the divine will is neither the same as His Nature nor equal to His Knowledge. In some speeches in the discussions of divinity, by offering strong arguments, he closed any way to fallacy and heresy in the Kal³mi issues of religion, and, by offering the guidance-giving life-style of Ahl ul-Bayt .(p.b.u.t.), prepared the way for the servants to God’s nearness

Keywords: concept, narration, God’s attributes, the divine will and providence, Imam (.ReÃa (p.b.u.h

p:۵

Examining the Rational Explanation of the Argument

from Design in Ayatullah MuÚahhari's View

Ghudratullah Ghurbani

Shahid MuÚahhari has an exact viewpoint about the "Argument from Design". His significant emphasis is that only by seeing the agent cause one cannot result the being of God through the current design in the universe and even through the current causality in it; because design as such is resulted both from final cause and agent cause, and by merely realization of the agent cause the design could not completely fulfilled. By explaining important issues in this regard, he attempts to give an acceptable utterance of this argument so that it would be possible to talk about it as a scholarly and rational argument. Ayatullah Jawadi Amoli also has suitable points to complete the argument. In the present essay, firstly the dimensions of MuÚahhari's point of view in rational explaining of the argument from the design is explained and, then, by offering some cases of the views of Ayatullah Jawadi, it will be attempted to answer some criticisms to .this argument from this approach

.Keywords: causality, agent cause, final cause, guidance, design, accident

p:۶

The Typology of the Imamiyyah Shi'ites' Belief Behaviors

towards the Infallible Imams

Hamed Montazerimoghaddam

Sayed Ayatullah Ahmadi

To know and assess the Shi'a's behaviors and relations in interaction with Imams (p.b.u.t.) is a necessary approach to an exact knowledge of their beliefs and the Purified Imams' (p.b.u.t.) life-style. It is necessary to examine this significant matter in various ideological, cultural and social realms. In this essay, the beliefs and belief relations of the Shi'a towards the Twelve Imams are examined. Furthermore, the different kinds of the Shi'a's belief relations with Imams are introduced and this question is answered that the Shi'a how had benefitted the Imams' high spiritual position, and whether the Shi'a's relations with Imams were appropriate to their divine place. The effort of the presence era Shi'a to recognize Imams, to defend the foundation of Imamah and the infallible leaders and to grasp to the spiritual position of the Purified Imams are among the most important axes of the Shi'a relations in belief field. Despite of different behaviors of Shi'a in some cases, the course of their knowledge and behavior advancement in interaction with Imams is .visible

.Keywords: Imams, recognition of Imam, spiritual grasp, belief behavior, Shi'a

p:۷

MufaÃÃal ibn ‘Umar and the TafwiÃ Circle

Hasan Haydari

MufaÃÃal ibn ‘Umar is one of the Great Shi’i figures in the second/eighth century which many narrations narrated by him in the Imamiyyah Hadith sources. Some has attributed him to the “MufawwiÃah” circle and even considered ham as the founder of this circle. To examine MufaÃÃal’s character and the correctness or incorrectness of the attribution of TafwiÃ to him, not only clarifies some part of the history of the Kalºmi School of Kufa, but also opens a window for us to know the extremism-accused circle in the Kufan atmosphere of the second/eighth century. The analysis of the available historical data about MufaÃÃal and as well as the history of the TafwiÃ circle formation shows that in no way one can count him as one of the founders or dependants to this circle. In a more exact word, the available information about MufaÃÃal does not prove any tafwiÃi thought .by him

Keywords: the Kalºmi School of Kufa, the extremism-accused circle, MufawwiÃah, the .Companions of Imam al-ßadi± (p.b.u.h.), MufaÃÃal ibn ‘Umar

p:۸

The Imam's Right for Legislation

between Negation and affirmation

Murtaza Alizadeh Najjar

On the basis of some narrated and rational evidences, some Imami scholars have negated the right for legislation from the Imams (p.b.u.t) and limited their function to preach the Shariah. These evidences includes affairs like the early verses of the Surah al-Najm, the verses and narrations indicating the clarification of all commandments in the Divine Book, the demonstrations indicating the perfection of religion in the Prophet (p.b.u.h) era, narrations reveal the dictation of the commandments by the Prophet (p.b.u.h) to Imam 'Ali (p.b.u.h), the narration from the Imams (p.b.u.t) that they do not say anything on their behalf, and other demonstrations that leave no way for the Imams (p.b.u.t) to legislate. The current writing had examined the most important arguments to negate this authority from the viewpoint of some thinker and finally proves their .inefficacy

.Keywords: legislation, the right for legislation, commandments, Imam

p:۹

Disclosure and Religious Experience

in Ghaz³li's Point of View

MuhammadAmin Khwansari

Although "Religious Experience" is a new term, it possesses a vast background in Islamic culture. The Muslim thinkers' discussions about the conditions of disclosure such as inspiration and revelation can be counted as the best foundation for this topic in Islamic thought. Ghaz³li is one of those whom have experienced experience-like events and had vast discussions in the religious experience field. There has been offered, in this essay, an explanation and analysis of Ghaz³li's viewpoints about religious experience; the place of "humanity" as the belonging and "being" as the belonged and the "veil" between humanity and being is also clarified. As well as the means and preliminaries that one needs for the Disclosure have been explained. From the viewpoints of Ghaz³li, the religious experiences are sometimes something like inspiration and sometimes prophetic revelation. The experience of the sight of God in the afterlife is also a significant matter .that Ghaz³li had explored its possibility by both kal³mi and mystical approaches

Keywords: religious experience, disclosure, revelation, inspiration, the sight of God and .Ghaz³li

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹